RASPRAVA O PORETKU

Dragan R. Simić

Zavod za udžbenike, Beograd

Dragan R. Simić

RASPRAVA O PORETKU

Zavod za udžbenike, Beograd

Recenzenti
akademik SANU prof. dr Slobodan Grubačić
prof. dr Radovan Vukadinović
akademik CANU prof. dr Dragan K. Vukčević

Urednik
Ivan Pribićević

Odgovorni urednik
prof. dr Slobodan G. Marković

Direktor i glavni urednik
dr Miloljub Albijanić

Mojoj supruzi Jeleni i našoj ćerki Uni

SADRŽAJ

PREDGOVOR 7

I. POJMOVNO-JEZIČKA ODREĐENJA PORETKA 11

II. RELIGIJSKO-FOLOZOFSKA PROMIŠLJANJA PORETKA 29

Poredak u kineskoj tradiciji, političkoj filozofiji i oblicima uređenja društvenih odnosa 30

Ideje i praksa poretka u japanskoj civilizaciji 38

Poredak u indijskoj civilizaciji 42

Poredak u grčko-rimskoj civilizaciji 56

Traganje za skladom 56

Traganje za granicama u prostoru 70

Poredak u hrišćanstvu 72

Toma Akvinski o poretku 82

Poredak u „vizantijskom svetu" 91

Rukoveti ljiljanovih cvetova 97

Promišljanje poretka u filozofijama istorije 101

Vernici boga Napretka 104

Rusija i Evropa – Ahil i kornjača 112

Vizantizam i slovenstvo kod Konstantina Leontjeva 120

Poredak hrišćanskog socijalizma 128

F. M. Dostojevski – Legenda o Velikom inkvizitoru 135

Hristijanizirani anarhizam Lava Tolstoja 141

Poredak Bogočoveka u učenju Sergeja Bulgakova 145

Poredak slobode i biće u učenju Nikolaja Berđajeva 149

„Novije" filozofije istorije 158
Na Nojevom kovčegu civilizacije preko okeana istorije 162
Sociokulturni sistemi u učenju Pitirima Sorokina 174
Mistični ritmovi istorije Rene Genona 176

III. NAUČNOTEORIJSKA ODREĐENJA PORETKA 179
Uticaj „svetskog kapitalističkog sistema" na oblik i raspored moći savremenog međunarodnog poretka 183
Međunarodni/svetski sistem ili međunarodni/svetski poredak 198
Razvrstavanja međunarodnih/svetskih sistema 204
Funkcionalističko-integracionalističke teorije i međunarodni poredak 240
Poredak država; sistem država; društvo država 246
Svetski poredak; ravnoteža snaga; međunarodno pravo 265
Svetska vlada i svetska država 273

IV. MOĆ I SVETSKI POREDAK POSLE HLADNOG RATA 287
Još jedanput o moći 288
Moć i globalizovani svetski poredak na početku XXI stoleća 300
Slom ili opadanje? 310

V. UMESTO ZAKLJUČKA 315
Doba neizvesnosti – jata crnih labudova iza horizonta 316

REGISTAR IMENA I POJMOVA 329

LITERATURA 336

OD „DOBA ZARAĆENIH DRŽAVA U KINI" DO „DOBA BIPOLARNOSTI" I HLADNOG RATA (mape uz poglavlja „Religijsko-filozofska određenja poretka" i „Naučno-teorijska određenja poretka") 351

PREDGOVOR

Knjiga „Rasprava o poretku" je drugo, izmenjeno i dopunjeno izdanje knjige „Poredak sveta", Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1999. godina. Zapravo, iz knjige „Poredak sveta" (384 str.), preuzeta su i dorađena poglavlja „Pojmovno-jezička određenja poretka", „Religijsko-filozofska određenja poretka", kao i „Naučno-teorijska određenja poretka" (ukupno 244 stranice prve knjige „Poredak sveta"). Knjizi „Rasprava o poretku" je dodato poglavlje pod nazivom „Moć i globalizovan svetski poredak", kao i Zaključak pod naslovom „Doba neizvesnosti – jata 'crnih labudova' iza horizonta".

Prošlo je već trinaest godina od prvog izdanja, a preuređena poglavlja u „Raspravi o poretku" izvorno su pisana pre petnaest i više leta... Na Balkanu, gde ljudi i stvari brže i tegobnije stare nego drugde pod kapom nebeskom, sama namera uglednog izdavača da iznova pred sud javnosti izloži raspravu koja je napisana u prošlom stoleću i proteklom milenijumu, jeste priznanje vrednosti jednom delu.

Kroz izmaglicu varljivog sećanja pokušavam da prizovem ličnosti i okolnosti, mirise, boje i zvukove Beograda u vremenu neposredno posle Hladnog rata i početka tragičnog raspada i razbijanja druge Jugoslavije. Dok je pretežan deo barem ekonomski razvijenog sveta uživao, manje ili više, u blagodetima tek razmahane globalizacije i opet, po ko zna koji put, naivno poistovećivao materijalni napredak sa moralnim poboljšanjem pojedinca i društva, narodi sa ovih prostora su nezaustavljivo tonuli u virove nasilja za koje su, opet naivno, verovali da su daleko iza nas, ostavljeni u knjigama profesionalnih istoričara da nas podsećaju i opominju.

Malo se pouzdano znalo, a mnogo više naslućivalo šta će doneti nemirne devedesete godine prošloga veka. Zasuti gustom događajnom prašinom mnogo više nego drugi u svetu, teško smo mogli da dogledamo celinu stvari, da samo naslutimo horizont sa koga će nam doploviti „nepoznate nepoznanice", neizbežni pratioci svačije sudbine,... Nije, tada, bilo lako voleti svoju sudbinu,

ličnu i zajedničku; *amor fati* se možda mogla dostići samo u čitanju filozofskih stavova Seneke, Marka Aurelija...

U takvo jedno vreme započeo sam pisanje „Rasprave o poretku" i „Novom svetskom poretku", nastojeći da osetim i shvatim nastupajuće doba u zaglušujućoj buci „događaja koji se ore" (Brodel). Na početku i tokom tog višegodišnjeg puta imao sam presudnu podršku i pomoć mog mentora Andreje Miletića, profesora Međunarodnih odnosa na Univerzitetu u Beogradu; iznad svega, bio sam obasut roditeljskom ljubavlju i pažnjom majke Mirosave i oca Radoja – oni su zajedno učinili da te godine života u Srbiji pamtim kao bolju prošlost.

Svega nekoliko meseci pošto sam odbranio doktorsku disertaciju pod naslovom „Novi svetski poredak" na Fakultetu političkih nauka Univerziteta u Beogradu pred komisijom u sastavu: prof. dr Momir Stojković, prof. dr Obrad Račić i prof. dr Andreja Miletić, u skoro neizmenjenom sadržaju i obimu u izdanju Zavoda za udžbenike i nastavna sredstva u oktobru 1999. godine pojavila se knjiga „Poredak sveta". Izdavač koji je svojom delatnošću znatno obogatio našu kulturu, nauku i obrazovanje, učinio mi je čast i ohrabrio me za dalja istraživanja.

Knjiga „Poredak sveta" pobudila je interesovanje stručne i šire javnosti ne samo u Srbiji, nego i u zemljama našeg regiona; radovale su me opaske na tu raspravu koje sam svih ovih godina slušao od mnogobrojnih studenata i kolega. Ipak, predlog izdavača da radimo drugo, izmenjeno i dopunjeno izdanje bio je posebno priznanje: ne samo meni, nego i pojedincima i ustanovama koji su me svih ovih godina podržavali i omogućili nesmetan rad.

Veoma su izmenjene, u međuvremenu, i društvene okolnosti od vremena kada sam pisao „Poredak sveta"; prva decenija XXI stoleća započela je terorističkim napadima na Njujork i Vašington, nastavila se preventivnim, drugim Iračkim ratom, da bi kraj ove dekade vrhunio u najvećoj finansijskoj krizi u poslednjih pola veka. Splasnuo je optimizam iz devedesetih godina o izvesnoj svetloj budućnosti čovečanstva koja će biti obeležena uzajamno korisnom saradnjom ljudi i naroda i materijalnim blagostanjem ogromne većine: s druge strane, unipolarni poredak iz devedesetih godina uzdrmava „uspon ostalih" uz istovremeno pomeranje i raspršivanje moći prema nedržavnim subjektima i akterima globalizovane svetske politike. Ipak, samo saradnjom, a ne nadmetanjem, može se odgovoriti na nove globalne izazove i pretnje: vidljive, kao i one za koje još ne znamo koje su i kakve bi mogle biti...

To da se došlo do objavljivanja „Rasprave o poretku" imam najpre da zahvalim ljudima iz Zavoda za udžbenike, a pre svih: prof. dr Milanu Jovanoviću, predsedniku Upravnog odbora Zavoda, gospodinu dr Miloljubu Albijaniću, direktoru i glavnom uredniku Zavoda za udžbenike, prof. dr Slobodanu G. Markoviću, odgovornom uredniku, i mladom i preduzimljivom direktoru sektora za strategiju i razvoj Zavoda za udžbenike gospodinu Ivanu Pribićeviću.

Rad na ovoj knjizi bio je olakšan i podrškom koju mi je Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije pružilo u okviru projekta *Politički identitet Srbije u regionalnom i globalnom kontekstu*, evidencioni broj 179076.

Sve tabele u knjizi, kao i indeks imena i pojmova, izradio je vrstan znalac iz oblasti međunarodnih odnosa, mr Dragan Živojinović; on mi je, takođe, pomogao i u sređivanju fusnota, kao i u izboru i pripremi mapa koje smo priredili na kraju knjige.

Najposle, za ovo izdanje sam zamolio za recenziju ljude čije mišljenje naročito poštujem, a prijateljstvo smatram za privilegiju: akademika SANU, prof. dr Slobodana Grubačića, dugogodišnjeg dekana Filološkog fakulteta Univerziteta u Beogradu, prof. dr Radovana Vukadinovića, jednog od korifeja nauke o međunarodnim odnosima na našim prostorima sa Fakulteta političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Hrvatska i akademika CANU, prof. dr Dragana K. Vukčevića, dekana Fakulteta za humanističke studije Univerziteta Donja Gorica, Crna Gora.

Svima im zahvaljujem.

U Beogradu, 7. aprila 2012.

Dragan R. Simić

I. POJMOVNO-JEZIČKA ODREĐENJA PORETKA

Osnovni, noseći, pojam u složenom izrazu „svetski poredak" je u samom središtu ove rasprave. Iako, na prvi pogled, pojam – poredak, ima manje-više utvrđen i nesporan značenjski sadržaj, njegova velika i proizvoljna upotreba u svakodnevnom govoru, teološkim, filozofskim i naučnim raspravama, kao i način na koji se dovodi u vezu sa drugim srodnim kategorijama stvara, podjednako kod neupućenih i kod stručnjaka, osećaj da su bačeni u pravu „terminološku džunglu".[1]
Bez prethodnog, tačnog, utvrđivanja značenja ključnih pojmova teško da se može ispuniti zahtev za naučnom raspravom o bilo kom predmetu istraživanja: u istoj meri je važno, dalje, da se takvim pristupom širi i složeniji jezički sklopovi uozbiljuju odgovarajućom, opšteproverljivom „semantičkom instrumentalizacijom naših misli" (*Roland Barth*).

Drukčije rečeno, kako osvajati stvarnost pojmovima čija je sadržina neprozirna ili potpuno tamna – svaki pojam je, kao što je poznato, nešto više i razuđenije od predmetne datosti koju nastoji da pokrije. Ovde se ostavlja po strani skrivena stvarnost jezika koje često nismo ni svesni, titraja zvukova, fonema, čitave *fonemske infrastrukture*.[2]

[1] *Andreja Miletić, Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa, Savremena administracija, Beograd, 1978.*
[2] *Fernan Brodel, Spisi o istoriji, SKZ, Beograd, 1992, str. 121.*

Premda predmet ove rasprave nije sam jezik, govor i jezik su biće svakog mišljenja, te se, ipak, osluškujući zvuk i zvukove zapravo misli daleko iza i ispod njih, do korena, suštine. Jednako je važno, takođe, prepoznavanje, upoređivanje i objašnjenje pojmova koji na različitim jezicima i kod različitih mislilaca pokrivaju isti ili sličan sadržaj.
U teorijskom i praktičnom pogledu, pouzdano prepoznavanje razlika i preklapanje pojmova (poredaka, civilizacija, imperija, društava, kultura) i termina koji su skoro u potpunosti ozračili današnji jezik nauke, sistem, u njihovom kretanju kroz vreme i prostor, vode istraživača posthladnoratovskih međunarodnih odnosa u samo srce stvari.
Strogost i jasnoća latinskog jezika odlikuju ga gotovo u svakoj pojedinoj reči kroz milenijume njegovog trajanja; ponekad govor na ovom drevnom jeziku zaista liči na slaganje kamenih kocki (*Kornelije Tacit*). Ako oslušnemo jačinu i ubedljivost suglasnika u kovanici NOVUS ORDO SECLORUM, postaje razumljivije zašto je pojam ORDO, ORDINIS, neizmenjen, nastavio ili produžio svoj život u velikom broju evropskih jezika. Izvorna značenja reči „ordo" su red, niz ili stalež;[3] u najširem tumačenju, poredak u latinskom jeziku „pokriva" jednu celinu čiji su delovi dovedeni u odnos po unapred određenim pravilima.
U pogledu značenjskog sadržaja značajnijih odstupanja nema ni u engleskom jeziku; reč „order" se, naime, odnosi na red, običaj ali i, što je značajno, na javni poredak.[4] Najveći broj značenja pojmu poredak („order") daje iscrpna Enciklopedija Britanika kada ređa primere iz prirodnih nauka (na primer, redovi pečuraka), a samo uzgred nagoveštava njegovu upotrebu u „pokrivanju" društvenih odnosa: „red, niz, otuda stepen, čin, uređenje, klasa, stalež..."[5]
U pomenutoj čuvenoj enciklopediji koja teži sveobuhvatnosti nema određenja društvenog, niti međunarodnog poretka (Social Order, International Order).
U većini francuskih rečnika koji su danas u upotrebi, reč „ordre" ima gotovo istovetna značenja kao reč „order" u engleskom jeziku; Larusova enciklopedija daje, međutim, nešto šire polje stvarnosti koju pojam poretka treba da „pokriva". Pored značenja – red, klasa, stepen, rang, uređenje, kategorija lica

[3] *Rečnik latinskog jezika, Prosveta, Beograd, 1976.*
[4] *Enciklopedijski englesko-srpskohrvatski rečnik, II, Prosveta, Beograd, 1956.*
[5] *Encyclopaedia Britannica, Volume 16, London, 1960, p. 854.*

ili stvari, Larusova enciklopedija pominje i neka nova, važna, značenja: „raspored, pravilna organizacija, poredak, hijerarhija, celina uslova u kojima se nalazimo".[6]
Uvođenjem pomenutih određenja, pisci ove enciklopedije otišli su najdalje u prepoznavanju strukture pojma poredak ne ograničavajući pri tome njegov značenjski sadržaj na bilo koju posebnu stvarnost; istovremeno obuhvatno i iscrpno pokazana je sva složenost i izukrštanost moguće upotrebe pojma poredak kada se njime označavaju sadržaji društvenih odnosa i, posebno, u izražavanju stanja stvari u međunarodnoj politici.
Određenje poretka kao „celine uslova u kojima se nalazimo" je najšire; pre je filozofsko nego što je, logičko-metodološki posmatrano, naučno „strogo".
Pisci Larusove enciklopedije prave još jednu značajnu razliku između posebnih i opštih značenja pojma „ordre": s jedne strane, postavlja se „opšti poredak, stanje stvari", naspram izrazito političkog, „javnog poretka", s druge strane.[7]

Pažnju, dalje, privlači razlikovanje tri vrste javnih poredaka:

1) dogovoren;

2) prijateljski i

3) pravni.[8]

Nesumnjivo da je kriterijum ove podele način uspostavljanja poretka. Svaki društveni poredak, inače, sadrži u sebi sva tri pomenuta činioca ili vrste. Ipak, po našem sudu, pisci Larusove enciklopedije su izostavili najčešći način nastanka svakog društvenog poretka: nametanjem ili silom. Poredak se, zapravo, a posebno društveni poredak, ne može misliti ako se iz njegovog nastajanja isključe nasilje, sila i moć.
Ruski jezik ne preuzima iz latinskog jezika pojam poretka, poput engleskog („order"), francuskog (ordre), italijanskog (ordine), nemačkog (ordnung),...;

[6] *Larousse du XXe Siecle, Paris, Librairie Larousse, 1932, p. 234.*
[7] *Isto, p. 235.*
[8] *Isto, p. 235.*

svejedno, reč „parjadok" je jednako zvučna, fonetski oslonjena na suglasnike r i d. Začuđujuće je da osim značenja „taksonomska kategorija u botanici",[9] Velika sovjetska enciklopedija ne navodi nikakva druga određenja poretka.
Najzad, na srpskom jeziku, pojam poretka je jedino šire obrađen u Rečniku Matice srpske,[10] svejedno da li se radi o rečnicima ili stručnim enciklopedijama. Slično piscima Larusove enciklopedije, u pomenutom rečniku pojam poretka je određen u svoj njegovoj značenjskoj razuđenosti i širini.
Rečnik Matice srpske postupno, u „četiri koraka", po kriterijumu opštosti, određuje poredak. Premda su pomenuta „postupna" određenja nužno apstraktna, ona uspešno „hvataju" pretežan deo stvarnosti bilo kog poretka – Božijeg, metafizičkih, filozofskih, prirodnih, društvenih, u svim njihovom oblicima ispoljavanja. Osnovan prigovor se može uputiti, doduše, zbog nedovoljno obazrive upotrebe sličnih pojmova u određivanju značenjskog sadržaja pojma koji se određuje: kada se, naime, **definiendum** i **definiens** isuviše preklapaju tako da se može govoriti skoro o sinonimima, upada se u logičku grešku **idem per idem** – veoma je teško, kao što to čine pisci Matičinog rečnika, tačno odrediti poredak pomoću pojmova kao što su sistem, pravila ili uređenje.[11] Poredak je u Rečniku Matice srpske određen kao:

1) stanje pravilnosti, uređenosti, sistematičnosti u čemu;

2) utvrđeni raspored delova koji čine jedne celinu;

3) pravila, propisi po kojima se vrši nešto; postojeće društveno uređenje, režim;

4) običaj.[12]

Ipak, pored iznetog prigovora, pomenuta određenja imaju još jednu odliku: isticanjem osobina pravilnosti, uređenosti i sistematičnosti, teorijski ubedljivo se povlači razlika između poretka i besporetka, odnosno, između reda i

[9] *Большая советская энциклопедия, Moskva, 1955, str. 228.*
[10] *Rečnik srpskohrvatskoga književnoga jezika, Matica srpska, Novi Sad, 1971, str. 724.*
[11] *Isto, str. 724.*
[12] *Isto, str. 724.*

nereda. Takva određenja su, dalje, u saglasnosti sa mnogobrojnim političkim i filozofskim učenjima, kao i najširim sociološkim promišljanjima društvenog i međunarodnog poretka.[13]

Određenja poretka u Rečniku Matice srpske su, ne samo jezički najobuhvatnija, nego i filozofski najrazuđenija i teorijski najtačnija u srodnoj literaturi kod nas.[14]

Prvo, teorijski vredno određenje poretka daje Aurelije Avgustin kada kaže da je poredak „raspodela koja jednakim i nejednakim stvarima dodeljuje svakoj njeno vlastito mesto".[15] „Avgustinov" poredak je, sledeći Aristotelovo shvatanje pravde (*Nikomahova etika*), istovremeno i pravedan jer „obezbeđuje" jednakima jednako, a nejednakima nejednako. Na taj način se bilo koji poredak potvrđuje i u etičko-aksiološkom pogledu. Kad je reč o navedenom Avgustinovom određenju poretka, ono dopušta i mogućnost uključivanja moći i interesa, pa samim tim i hijerarhije.

U najboljoj tradiciji antičke grčke političke filozofije koja neraskidivo vezuje političku delatnost sa postizanjem opšteg dobra, Sokrat je tvrdio kako „poredak stvari ne dozvoljava da bolji trpi od gorega". Kod grčkih filozofa je pomenuti poredak istovremeno prirodan i ljudski, a društvenost je osnovna čovekova odlika.

Nasuprot ovakvim shvatanjima, kineski filozofi, pre svih pripadnici taoističke škole, vide idealni poredak svih stvari, krajnju meru, „li" (ideju) poretka, u poretku prirode – znači izvan čoveka i društva.[16] Ponekad, kao svojevrsni protoporedak, meru svega postojećeg, pripadnici ostalih filozofskih škola u Kini uzimaju „poredak neba".[17]

Najšire, poredak se može odrediti kao određeno stanje stvari, a ako se napusti „ledena pustinja apstrakcije" (Adorno), uže, kao celina čiji delovi stoje u unapred određenom odnosu. Prema tome, činioci poretka su:

1) celina sama;

2) delovi celine;

3) odnosi delova između sebe i sa celinom.

Kad je reč o političkom poretku, odnosi mogu biti institucionalizovani, spontani, pravno uređeni. Uslov bez koga se poredak ne može zamisliti, po našem mišljenju, jeste postojanje minimuma zajedničkih vrednosti i ciljeva. Pored već više puta pominjanog izraza „poredak svih stvari", koji se odnosi na uređeni skup svih ovostranih i onostranih, najčešće se protivno stavljaju Božiji i ljudski (politički) poreci. Sledeći tumačenja o Božijem poretku, kao idealnom prototipu svake stvari i svakog prirodnog i društvenog odnosa, vrhunskoj konačnosti, ovakav poredak jeste, sledstveno, pranačelo svakog poretka, ali i, istovremeno, praideja dobrog, lepog i istinitog.

Kineski filozofi, na primer, kažu da „kad nešto nije u redu u ljudskoj vladi, to nužno prouzrokuje gnev neba".[18] Tvorac je, prema tome, utkao u svoje delo potpuni sklad, pravednost i mir – svejedno šta i ko ga otelovljuje (Bogočovek, priroda, nebo, neimenovani prvi Pokretač,...).

Svaki ljudski poredak, nasuprot tome, nužno je nedostatan; temelji se na odnosima moći i tek sporadično teži vrlini i opštem dobru – nema zvezde vodilje, eshatona, koja bi ga prožimala svojom svetlošću. Za razliku od svog pra-uzora, on je konačan: rađa se, raste, doživljava zenit i umire, zatvarajući tako krug u svom kretanju.

Po kriterijumu opštosti može da se govori o grupnom ili društvenom poretku, međudržavnom poretku, međunarodnom i svetskom poretku. Vidi se da se ova

[13] *Za ovaj predmet istraživanja su značajna učenja koja razlikuju tzv. prirodno stanje (**state of nature**), kao stanje potpune društvene indeterminacije, s jedne, i, organizovane odnose zasnovane na postajanju „društvenog ugovora" (**social contract**), s druge strane. Radi se, zapravo, o odgovoru na pitanje: da li međunarodni život, tj. odnosi između subjekata međunarodnih odnosa (tradicionalnih i „novih") imaju karakter društvenog poretka, ili je to bilo, i ostalo do danas, „prirodno stanje"?*

[14] *Odrednicu **poredak** ne sadrže mnogobrojni rečnici srpskog i „srpskohrvatskog" jezika koje smo istraživali (Vujaklija, Klaić...), a što je takođe čudno, o poretku, političkom poretku ili međunarodnom/svetskom poretku, svejedno, nema pomena u Političkoj enciklopediji, Beograd, SA, 1975 i Enciklopediji političke kulture, Beograd, SA, 1993...*

[15] *Saint Augustine, **The City of God**, Book XIX, 13, navedeno prema: **Peace on Earth**, UNESCO, France, 1980, p. 28.*

[16] *Fung-Ju Lan, **Istorija kineske filozofije**, Nolit, Beograd, 1992.*

[17] *Nebo i priroda se na kineskom kažu „t'ien".*

[18] *Fung-Ju Lan, op. cit.*

podela oslanja i na činioce poretka u pitanju kao **fundamentum divisionis**. Budući da merilo opštosti podrazumeva i prostiranje, naredna razgranatija podela razlikuje lokalni, regionalni, kontinentalni i svetski poredak. Po prirodi poretka, najšire uzev, može da se govori o:

1) političkom poretku;

2) ekonomskom poretku;

3) kulturno-civilizacijskom poretku, kao i o

4) pravnom poretku (pravni, ustavni i međunarodnopravni).

Politički poredak moći u vremenu posle Hladnog rata je u središtu pažnje ovog istraživanja. Ovako postavljena, po obuhvatu i dubini, ogromna tema istraživanja, ne može se valjano analizirati i sagledati iz sebe same, tj. iz „događajne prašine"[19] poslednjih desetak godina; drugim rečima, postavlja se pitanje, kako u potpunoj zbrci „novosti koje se ore",[20] saznajno obuhvatiti, „naslikati voz u kretanju".[21] Zaprepašćujuća obuhvatnost predmeta istraživanja očituje se u tri njegova vida ispoljavanja:

1) vremenskom;

2) prostornom i

3) tematskom.

Metodologija i istraživački postupci savremene empirijske sociologije u istraživanju složenih pojava „dugog trajanja" (la longue duree), koje se pri tome još protežu po čitavoj Zemljinoj kugli, više zavode i zbunjuju nego što objašnjavaju i rasvetljavaju; činjenična sadašnjost ostaje i dalje nečitljiva, sakrivena od

[19] *Vidi o tome: Fernan Brodel, Spisi o istoriji, SKZ, Beograd, 1992, i, Fernan Brodel, Mediteran, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995.*

[20] *Brodel, Spisi o istoriji, str. 88.*

[21] *Randall, Schweller, L., „Tripolarity and the Second World War", International Studies Quarterly, March 1993, pp. 73–103 (citat je sa strane 99).*

nas, kao što je vetar kod boga Eola zatvoren u kozju mešinu. Neophodno je, zato, iskoračiti iz sadašnjeg vremena koje nas „vara" u različita, druga, vremena; treba naći širi okvir u koji se može uklopiti „kratko trajanje"; od zaglušujuće buke zgusnutih događaja često previđamo da su „velike partije sadašnjeg vremena bile igrane, dobijene ili izgubljene u vremenu prošlom".[22]

Iako je veoma teško sporiti potrebu istraživanja činjenica tzv. kratkog vremena, vrednosti i značaja „socijalne matematike",[23] upravo uranjanje u tihe dubine istorije „nije ništa drugo do stalno ispitivanje minulih vremena u ime problema i radoznalosti – pa čak zabrinutosti i strepnji – sadašnjeg vremena u kome živimo i koje nas opseda...", jer „ono što je jednom bilo ispunjava uslov da opet bude".[24]

Jednom rečju, u ovakav istraživački napor treba upregnuti čitavu istoriju da bi se razumela sadašnjost, kao celina i njeni posebni delovi. Iskaz kako „nisu važne rasprave koje su u toku"[25] je istorijski pristrasan i neodmeren: te rasprave jesu značajne ali nemaju odlučujući uticaj na spoznavanje vremena u kome živimo. Sve do sada rečeno navodi na zaključak da metodološki „zahvat" treba da odgovara prirodi predmeta istraživanja: to znači, da bude sveobuhvatan. Da bi se valjano izložilo dosadašnje društveno kretanje s namerom da se međunarodni odnosi posle Hladnog rata uklope u šire vremenske okvire, neophodno je razmotriti i nekoliko filozofema istorije koje teže sveobuhvatnom tumačenju ukupnog društvenog kretanja.

Pre toga treba uspostaviti jedan neprotivrečan kategorijalni okvir, opšteprihvatljivu „pojmovnu mrežu" koja bi bila dovoljno široka i gusta da pokrije i uhvati sve raznolikosti u pojavnim oblicima i tumačenjima poretka. Drugim rečima, treba podrobno istražiti u pojmovno logičkom i sadržinskom ključu odnos središne kategorije – društveni poredak – i srodnih pojmova kod većine filozofa istorije i politike: kultura, civilizacija, carstvo, imperija, sistem,...

[22] *Brodel, Mediteran, str. 98.*

[23] *O tri jezika, „jeziku naučnih činjenica" (koji proučava tradicionalna matematika), „jeziku slučajnih činjenica" (kojima se bavi račun verovatnoće, tzv. Paskalove činjenice) i „jeziku uslovljenih činjenica" (korišćenim u teorijama igara* **Nojmana i Morgenšterna***) vidi u: Claude Levi-Strauss, Bulletin International des Sciences Sociales, UNESCO, VI, No. 4.*

[24] *Brodel, Mediteran, str. 9.*

[25] *Brodel, Spisi o istoriji, str. 92.*

Primera radi, kod vodećih filozofa istorije i teologa o poretku se retko neposredno govori. Glavna pojmovna jedinica ovakvih promišljanja društvenog kretanja je civilizacija; tek ponekad, unutar tako zamišljenih celina – civilizacija, nagoveštava se postojanje različitih poredaka u mreži odnosa ovih pojava dugog trajanja. Poredak je vremenski obuhvaćen trajnijim civilizacijama, sadržinski je samo jedan od delova njihovih razbarušenih struktura. U pogledu trajanja civilizacija stavovi filozofa istorije se kreću od tvrdnje da su „civilizacije besmrtne, i kada su uništene, one niču iz pepela kao trava zubača, nadživljavajući metamorfoze, katastrofe",[26] sve do shvatanja da su dosadašnju socijalnu dinamiku obeležile mnoge i konačne civilizacije smenjujući se, a ponekad preklapajući i sukobljavajući se u vremenu i prostoru.[27]

Društveno kretanje se u najopštijim crtama može podeliti na ono koje ima aksiološko usmerenje, i, kretanje koje podražava kretanje u prirodi. Prema onima koji zagovaraju konačnost civilizacija ovo kretanje može da ima izgled prave linije (da bude „napredno" ili „nazadno"),[28] ili da opisuje krug, večno vraćajući isto (paligeneza).[29] Nezavisno od toga kako im se određuje kretanje i trajanje, kontinuitet i diskontinuitet, nezaobilazni, opšti činioci svake rasprave o civilizacijama su:

a) subjekt promene;

b) vreme;

v) prostor i

g) pravac promena.[30]

[26] *Brodel, Mediteran, str. 94.*
[27] *O tome govore stanovišta iz filozofema istorije Danilevskog, Špenglera, Tojnbija, Berdajeva, Sorokina...*
[28] *Reč je o jevrejsko-zoroastrovskim učenjima, hrišćanskom učenju...*
[29] *O obnovi ciklizma u filozofiji istorije vidi: Smilja Tartalja, Skriveni krug, Velika edicija ideja, Beograd, 1976.*
[30] *Isto, str. 135–138.*

Iako, na primer, Sorokin upotrebljava isključivo pojam – proces, u njegovom delu „Društvena i kulturna dinamika"[31] se mogu jasno raspoznati pomenuti činioci.

Šta je, najposle, civilizacija i u kakvoj je vezi sa kulturom? Saznajno i naučno skoro neupotrebljivo, preterano uopšteno, određenje daje Marsel Mos, tvrdeći da je civilizacija sve što je čovek postigao. Slično njemu, Ferdinand Tenis i Alfred Veber pod civilizacijom podrazumevaju skup praktičnih znanja, ili čak intelektualnih, jednom rečju, sva neopredmećena sredstva pomoću kojih čovek deluje na prirodu; u kulturu, naprotiv, ubrajaju samo vrednosti, ideale i normativna načela.

Granicu između kulture i civilizacije duhovito je oslikao Tomas Man: „Kultura je prava duhovnost – civilizacija znači mehanizacija."[32] Na tragu dihotomije duha i prirode (Geist und Natur), Osvald Špengler u kulturi vidi početke, stvaralačku živost, plodno proleće svake civilizacije; civilizacija je, na drugoj strani, jesen, ponavljanje, prazna mehaničnost, prividna veličina, skleroza. Zapad po njemu propada jer je stigao do stupnja civilizacije.[33]

Da je civilizacija smrt za kulturu proizlazi i iz lamentiranja dvadesetorice najvećih umova međuratne Evrope koji oplakuju njenu agoniju.[34] Svi navedeni stavovi sadržinski protivreče apriori pozitivnim shvatanjima glagola civilizovati. Suštinsko preplitanje kulture i civilizacije ističe Brodel određujući ovu potonju kao: „Skup kulturnih crta i pojava".[35] Zagovornik izučavanja „totalne istorije" razlikuje tri gradivna činioca civilizacije:

1) kulturni prostor (areal) sa svojim granicama;

2) pozajmice prihvatljivih običaja ili tehničkih dostignuća i

3) odbijanje tuđeg načina mišljenja, oblika života, verovanja.

[31] *Pitirim Sorokin, Social and Cultural Dynamics, Bedminster Press, New York, 1962.*
[32] *Reč je o određenjima Mosa, Vebera i Tomasa Mana (iz: Brodel, Spisi o istoriji, str. 312, 313).*
[33] *Osvald Špengler, Propast Zapada, Geca Kon, Beograd, 1936.*
[34] *Bogdan Radica, Agonija Evrope, SKC, Beograd, 1995, treće izdanje.*
[35] *Brodel, Spisi o istoriji, str. 306.*

Po svom oštrom razlikovanju kulture od civilizacije, Nikolaj Berđajev je bliži Tenisu, Veberu i, posebno, Špengleru; pisac „Smisla stvaralaštva" tvrdi da je „civilizacija omasovljena kultura, te je zbog toga realistička, demokratska i mehanička – hijerarhijsko kao organsko i simboličko je prisutno samo u kulturi".[36]

Premda to u velikoj meri izlazi iz predmeta ove rasprave treba pomenuti još neke mislioce koji u civilizacijskom okoštavanju kulture vide pouzdan znak početka propadanja i razlaganja velikih država, imperija i civilizacija. Poduke koje u tom smislu daju kineski politički filozofi, zatim, Demosten, Tukidid, Ciceron, Ibn Kaldum, Đan Batista Viko i, u novije vreme, Guljelmo Ferero, imaju trajnu vrednost. Načela kojih svako ljudsko društvo koje hoće da opstane i napreduje treba da se pridržava, jezgrovito je iskazao pisac „Veličine i opadanja Rima" ističući potrebu pridržavanja kvaliteta, granica, zakonitosti i slobode; primera radi, granica koje, po mišljenju ovog Italijana, jedno društvo i svi njegovi članovi ne treba da pređu jeste dosledno poštovanje tri vrste stalnosti:

1) intelektualnih;

2) estetskih i

3) moralnih.[37]

Opšte je mesto kod ogromne većine filozofa istorije, ali i zagovornika verskih učenja, teologa i crkvenih velikodostojnika, da prelaskom iz kvalitativne u kvantitativnu svaka civilizacija započinje svoje raspadanje. Kad se radi o Fererovoj filozofemi, on u „Veličini i opadanju Rima" taj prelaz označava pojmom korupcija (kvarenje). Stari Rimljani su, zapravo, ovim pojmom obeležavali ono što mi danas nazivamo napretkom.

Na početku XXI stoleća, u vrtlogu globalno pomahnitale potrošačke civilizacije, uprkos stavovima Berđajeva i Bertranda Rasela, nije još napisano posmrtno slovo ideji napretka, toj samoubilačkoj kvazireligiji. Progres je i dalje, kako bi

[36] *Nikolaj Berđajev, Smisao istorije, str. 235. navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, str. 94.*

[37] *Guljelmo Ferero, Agonija Evrope, SKC, Beograd, str. 62.*

to rekao Ruso, nastavio da pogoršava čovekovu prirodu... Na opaku prirodu korupcije prst su upirali još Salustije, Virgil, Ciceron; ona se ogledala u umnožavanju potreba, težnjama za lakim bogaćenjem, uživanjima, većim zaradama uz što manje rada – opštedruštvena nestabilnost se javila u starom Rimu kao posledica preteranih zahteva svih društvenih klasa.[38]

Zagovaranje ograničavanja sredstava i ciljeva u ime stabilnosti međunarodnog sistema uz poštovanje legitimnosti i minimuma zajedničkih vrednosti u čuvenom delu Henrija Kisindžera, „Obnovljeni svet – ...",[39] ima izvesnih sličnosti sa ranije iznetim stavovima poznatih filozofa istorije. Kisindžer je, naime, raspravljao o posledicama Napoleonovih ratova i značaju uspostavljanja novog evropskog poretka na Bečkom kongresu 1815. godine.

Ferero i Kisindžer se, zapravo, slažu da „rat bez granica, politika bez granica i diplomatija bez granica donose samo trenutne uspehe avanturistima".[40]

O pogubnosti Napoleonovih pohoda po stabilnost evropskih odnosa u prvoj polovini XIX veka, ali i slavohleplju malog-velikog Korzikanca, ubedljivo govori i Ivo Andrić kroz lik „nakresanog druga" konzula Davila u romanu „Travnička hronika".

Dok stari Rimljani i Ferero neograničavanje i neumerenost nazivaju iskvarenošću, dotle Ibn Kaldum[41] i Đan Batista Viko, potpuno istu pojavu koja nagoveštava početak truljenja svakog društvenog organizma i civilizacije, vide u razuzdanosti. Ljudi, smatra Viko, „najpre osećaju ono što im je nužno, zatim obraćaju pažnju na ono što im je korisno, posle toga uočavaju ono što je udobno; kasnije se predaju zadovoljstvu, onda postaju **razuzdani** (podvukao D. S.) u raskoši, da bi, naposletku stradali svoja dobra"; i nastavlja: „Priroda naroda je najpre surova, zatim stroga, onda blaga, posle toga istančana i, najzad, **razuzdana** (podvukao D. S.)."[42]

[38] *Isto, str. 50–51.*

[39] *Henry Kissinger, A World Restored – Europe After Napoleon: The Politics of Conservativism in a Revolutionary Age, Grosset and Dunlap, New York, 1964.*

[40] *Bogdan Radica, Agonija Evrope, str. 95.*

[41] *Ibn Khaldun, The Muquaddimah, An Introduction to History, Pantheon Books, New York, 1958.*

[42] *Giambattista Vico, La science nouvelle, Nagel, Paris, 1953, p. 83. navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, str. 30–31.*

Premda kod Vika i Ibn Kalduma ne nalazimo podelu civilizacija na kvalitativne i kvantitativne, ovakvo razlikovanje proizlazi iz navedenih stavova. Svejedno da li se pojava imenuje kao **iskvarenost** (starorimski pisci i Guljelmo Ferero), **razuzdanost** (Ibn Kaldum i Viko) ili **napredak** (Danilevski, Niče, Berđajev, Špengler), u pitanju je istovetni značenjeski sadržaj: premoć količine nad kakvoćom.

Po načinu nastanka, Alfred Veber pravi razliku između izvedenih i tzv. drugostepenih ili presađenih;[43] Veber je, naime, poistovetio način nastanka religija i civilizacija, tj. izjednačio u potpunosti hrišćanstvo, budizam i islam sa civilizacijama čiji su stožer bile pomenute religije. Sledeći takvo merilo, primera radi, jedino je kineska civilizacija izvorna.
Stav da su civilizacije nastale u krilima velikih religija, a ne obratno, zastupa i vladika Nikolaj Velimirović.
Uprkos tome što je veoma teško sporiti presudnu ulogu religije u nastanku bilo koje civilizacije, jednako kao i u njenom životu i raspadanju, civilizacije su, sociološki posmatrano, nešto složenije i šire pojave od religija. Po Jakobu Burkhartu, na primer, pored verskog činioca, građevinu jedne civilizacije tvore država (države) i, najšire, kultura u svim njenim vidovima ispoljavanja.[44]
Premda to u njegovoj „Kulturgeschichte" nije detaljnije razradio, verovatno je mislio na kulturu kao zbir svih čovekovih duhovnih i materijalnih tvorevina.
U pogledu dodatnog razjašnjavanja ovog pitanja koristan je Brodelov stav: „Civilizacija nije samo religija, premda je ova u srži svakog kulturnog sistema, ona je takođe umetnost življenja, i na hiljade stavova koji se ponavljaju."[45]
Neki među savremenim zagovornicima svetske države i svetskog poretka, u potpunosti svesni činjenice da je „religija suština (mainspring) čovekovog života",[46] nastoje da dostignuto funkcionalno, sistemsko, tehnološko i ekonomsko jedinstvo prožmu nezaobilaznim vezivnim tkivom – novom, svetskom sinkretičkom religijom.

[43] *Brodel, Mediteran, str. 96, 97.*
[44] *Brodel, Spisi o istoriji, str. 319.*
[45] *Fernand Braudel, Civilizacije kroz povijest, Globus, Zagreb, 1990. str. 55–65.*
[46] *Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda, Choose Life, Oxford University Press, London, 1976. p. 11.*

Svetski poredak ili, pravilnije, svetski sistem, obuhvata kao svoje sastavne činioce nekolike civilizacije i blizu dvesta država; kada se još uzme u obzir da civilizacije mnogostruko duže „žive" od država, onda ne treba da bude čudno kada Brodel slikovito kaže kako su države „arlekinova odeća civilizacija". Ovde, međutim, istine radi, treba primetiti da istorija poznaje i slučajeve u kojima su državne granice obuhvatale unutar svojih okvira civilizacijske, stvarajući tako svojevrsne „svetske" poretke (na primer, Kina, Rim, Vizantija, a pre njih Asirija, Persija, carstvo Aleksandra Velikog; turska imperija je na primer, pod sultanskom vlašću imala ne samo muslimane nego i veliki broj hrišćana, Jevreja i naslednike pojedinih prastarih civilizacija iz oblasti Male Azije, Bliskog i Srednjeg istoka i Severne Afrike; ne sme se zaobići ni primer Britanske imperije koja je na vrhuncu svoje moći vladala nad hrišćanima, Jevrejima, Arapima, Hindusima, kao i nad mnogobrojnim afričkim plemenima čije je civilizacijsko pripadanje veoma teško pouzdano utvrditi; u naše vreme takav primer je bivša SSSR, država kolosalnih razmera u čijem sastavu su živeli pripadnici skoro svih „živih" civilizacija i religija...).
Predviđanja da će sukobi budućnosti unutar tehnološki ujedinjenog čovečanstva biti sukobi civilizacija, pored Brodela,[47] zastupao je i harvardski profesor Semjuel Hantington.[48] Treba se nadati da budućnost, ipak, ne pripada „komplementarnim neprijateljima koji znaju da mrze" (Braudel), i da je istini bliži Mencije koji poneseno kaže: „Mir će nastupiti kad se svet ujedini. Svet će ujediniti oni koji ne uživaju u ubijanju ljudi".[49]
Posle razmatranja odnosa poredak – civilizacija – kultura – religija, naredni srodan pojam društvenom poretku je država (imperija, carstvo). Ako postoji načelna saglasnost da su činioci svake civilizacije: prostori (zemlje, reljefi, klime, rastinje, životinjske vrste, date i stečene prednosti); „kulturni krug" unutar koga preovladava skup određenih kulturnih obeležja; društva kao svojevrsni *alter ego* civilizacija; privreda (uticaj ekonomskih kretanja, materijalna civilizacija kao delo čovekovih ruku, jednom rečju, proizvodnja života); kolektivni

[47] *Upravo najveći istoričar XX veka, pesnik prošlosti iz Lorene, Fernan Brodel, govori o civilizacijama kao „moćnim zverima koje proizvode mržnje, hrane se njima, od njih žive..."*
[48] *Samuel Huntington, „The Clash of Civilizations", Foreign Affairs, Summer, 1993, pp. 22–49.*
[49] *Fung-Ju Lan, Istorija kineske filozofije, op. cit.*

mentaliteti (svest, religija, ideologija)[50] i, najposle, kao što je već istaknuto, neprekidnost u trajanju, postavlja se pitanje: u čemu se ogledaju razlike između civilizacija i imperija, ako ih uopšte ima?

Već na prvi pogled jasno je da se imperije, takođe, prostiru na velikom prostoru, da imaju posebno privredno ustrojstvo i kulturnu osobenost, i, što je najvažnije, odnose politički organizovane celine; upravo u toj tački, u postojanju državno-političke infrastrukture sa svim pratećim institucijama leži *diferentia specifica* carstva (imperije) u odnosu na civilizaciju, koja sve prethodno pobrojane odlike može, ali ne mora, da ima.

U pogledu trajanja, kao što je već rečeno, za imperije se ne može kazati da su „starci, patrijarsi istorije sveta" (Braudel), ali svakako spadaju u grupu trajnijih pojava društvenog kretanja. U pogledu obuhvata dosadašnja istorija ne poznaje nijedan svetski poredak, niti bilo koju civilizaciju koji su prostorno zahvatali čitavu Zemlju. Stvar se, doduše, može posmatrati drukčije: ukoliko poredak ili sistem razložimo na njihove vidove ispoljavanja. Tako, kad je reč o privrednim odnosima, kapitalistički robnonovčani lanci i tržište su se već odavno približili krajnjim planetarnim granicama u svom prostiranju, fizičkom dometu i posrednom uticaju. Tezu da je današnji kapitalizam dobio razmere svetskog sistema, carstva koje počiva na jedinstvenoj svetskoj privredi („privreda – svet", *Weltwirtschaft*) iznosi i brani Imanuel Valerštajn. On razlikuje tri takva, istorijska, svetska sistema:

1) recipročni (uzajamni) mini-sistemi (jedna privreda, jedna zajednica, jedna kultura; vremenski omeđen do 10.000. godine pre Hrista);
2) redistributivna (preraspodeljujuća) svetska carstva (jedna privreda, jedna zajednica, mnoštvo kultura; vremenski do 1.500. godine posle Hrista) i
3) svetski kapitalistički sistem (jedna privreda, mnoštvo zajednica, mnoštvo kultura).[51]

[50] *Fernand Braudel, Civilizacije kroz povijest, str. 42–55.*
[51] *Immanuel Wallerstein, The Modern World System as a Civilization, Bielefeld, June, 1984. p. 3.*

Budući da imperija podrazumeva, da bi uopšte mogla da se smatra kao takva, postojanje državnog i političkog jedinstva središnje vlasti na čitavom njenom prostoru, a da su priroda i jednoobraznost privrede od drugorazrednog značaja jednako kao i kulturne osobenosti, već pomenuti poslednji sistem-model „dugog trajanja" Valerštajnove trijade jeste upravo ono što mu i ime kaže – samo „privreda – svet"; sasvim je drugo pitanje da li će već postojeći tržišno-tehnološki okvir zapadnog porekla, milom ili silom, prerasti u nekakvu planetarnu državnu građevinu koja bi pod svoj imperijalni krov stavila mnoštvo političkih, etničkih i religijskih posebnosti koje svojom raznolikošću obogaćuju čovekovo postojanje.
Ono što je od važnosti za ovu raspravu tiče se sagledavanja imperija kao jednog od oblika predmetnog ispoljavanja društvenog poretka (sistema); svejedno da li je u pitanju konkretno carstvo (imperija) i njegov unutrašnji poredak moći i sistem vrednosti, ili, u vremenskoj dimenziji, po zapovesti boga Hronosa, smena čitavih ovakvih „velikih kompleksnih zajednica, obično veoma obimnih, a koje obuhvataju više naroda".[52]

Najposle, svaka imperijalna moć je, po nezaustavljivoj logici svoje unutrašnje prirode, nastojala da dostigne svemoć (omnipotenciju), da se obogotvori na što većem prostoru, po mogućnosti da se protegne zauvek i konačno na čitav Zemaljski šar. Postoji velika saglasnost istraživača da se imperije odlikuju: „izuzetnom obimnošću teritorije, složenim nacionalnim sastavom, jako razvijenom ekspanzivnošću i agresivnošću, premoći centralne vlasti..."[53] Istorija, kao što je već navedeno, poznaje mnogobrojne imperije, od Asirske i Persijske, do Britanske i nedavno samourušene sovjetske socijalističke imperije. One su svojim postojanjem obeležavale različita razdoblja društvenog kretanja; granice imperija i civilizacija su se, bez ikakvog pravila sekle, ukrštale i podudarale u vremenu i prostoru. Ovaj zaključak treba istaći da bi se naglasila sva težina pokušaja da se na jedan opšteprihvatljiv način razmrsi pojmovno i sadržinsko preplitanje imperija i civilizacija. Svaki pojedinačni slučaj valja posebno istražiti da bi se odredio posmatrani odnos; prvi i nezaobilazni korak

[52] *Imperije, Sedma sila, Beograd, 1940. str. 3.*
[53] *Isto, str. 3.*

je, svakako, utvrđivanje značenjskog sadržaja ključnih pojmova i njihovog međusobnog odnosa. O tome će se kasnije podrobno raspravljati na konkretnim primerima.

Analizirani pojmovi u ovom delu rasprave još ukazuju, između ostalog, i na potrebu opsežnijeg metodološkog pristupa kategoriji poretka i društvenog poretka nego što je to samo naučni pristup. Misaono nasleđe o poretku koje će biti izloženo je naglašeno versko i filozofsko po karakteru. Ono je značenjski neodređeno, pre nagovešteno i neujednačeno nego sistematično i standardizovano; subjektivno i metaforično, pre nego objektivno i precizno. Takva promišljanja poretka su u najvećoj meri nektar čovekovog duhovnog napora da putem verovanja, filozofski, umetnički, metafizički, a najređe naučno, rastumači poredak ovostranog i onostranog sveta u pokušaju da utiče na stvarne odnose. Konačno, ne postoji opšte, *apsolutno*, mišljenje izvan stvarnog sveta i odnosa koji vladaju u njemu. Zato „mreža" reči i pojmova mora da bude istovremeno široka ali i precizna da bi se u nju „uhvatilo" obilje najraznovrsnijih ideja i učenja. U ovom slučaju, „veselu nauku" (Niče) treba pretpostaviti metodološkoj strogosti.

II. RELIGIJSKO-FILOZOFSKA PROMIŠLJANJA PORETKA

Poredak u kineskoj tradiciji, političkoj filozofiji i oblicima uređenja društvenih odnosa

Razumljiva je znatiželja da se istraže ideje o unutrašnjem društvenom i međudržavnom poretku, kao i njihovi praktični oblici ispoljavanja, koji potiču iz nasleđa jedine „prvostepene civilizacije" (A. Weber) – drevne Kine. Više hiljada godina trajanja kulture i civilizacije kao i preko dva milenijuma neprekidnosti postojanja jedinstvene države, dovoljan su razlog za takav poduhvat.

Iako najpostojaniji uticaj na način života i mišljenje ljudi ima prostor, kao metafizička ali i konkretna, fizička datost, kineska civilizacija nije samo proizvod klime, tla, „reka i nebesa" (Crnjanski), nego je i „proizvod prevelikog broja pojedinačnih i kolektivnih psihičkih procesa a da bi se mogla pripisati samo lokalnoj fizičkoj sredini".[54] Geografski položaj, prirodna izolovanost i način privređivanja su, ipak, u velikoj meri određivali sudbinu zemlje čiji stanovnici su dugo mislili da je ona „sve pod nebom" (tien-hsia) ili „sve unutar četiri mora".[55] Grubi geografski determinizam je uslovio „društvenu kosmologiju".

U središtu duhovnih napora istočnjaka je pojedinac i vlastita kultura, „ostali svet" je manje-više nepoznat: pravi se oštra razlika između hua-hsia (Kinezi) i yi-ti (varvari). U samoljublju, kulturni nacionalizam kod Kineza povremeno ide do isključivosti; kada, na primer, po merilu stupnja kulturnog razvoja pored huahsia i yi-ti, navode kao treću grupu među živim bićima samo još životinje! Doduše valja kazati kako skoro da nema primera u ljudskoj istoriji ijedne imperije, makar trajala i samo nekoliko godina, koja je ispoljila trpeljivost prema uporednom postojanju bilo koga i bilo čega od sebe drukčijeg – osim kada je na takvo ponašanje bila primorana... Možda i zbog svega napred rečenog, nadmoćni mandarinski podsmeh prolaznosti i ništavilu drugih treba donekle razumeti i opravdati. Uostalom, radi se o različitim pogledima na svet: „tamo gde je zapadno mišljenje, osim za vreme srednjeg veka, ekstravertno i centrifugalno, orijentalno mišljenje je više introvertno i centripetalno."[56]

Stožer društvenog poretka ove „civilizacije pirinča i veštačkog navodnjavanja"[57] sačinjava pet osnovnih, hijerarhijskih odnosa: vladara i podanika, oca i sina, starijeg i mlađeg brata, muža i žene i roditelja i dece. Po Konfuciju, kineski poredak, kao svojevrsna „porodična država", traži i nalazi vrlinu u bespogovornoj poslušnosti i poštovanju prema starijima i višima na nepromenljivoj društvenoj lestvici.

Konfučijanizam je oštro suprotstavljen zagovaranju intelektualne i društvene anarhije od „sofista" i „legalista"; najviše životno pravilo i moralni cilj, po učitelju Lao Ceu, jeste održanje reda i poretka u državi. O tome govori njegova slavna poduka: „Neka vladar bude vladar, podanik – podanik, otac – otac, a sin – sin!" Poslušnost i poštovanje, koji se duguju vladaru ili mandarinu potiču od njihove više vrednosti: „Vrlina vladara je kao vetar, vrlina malih ljudi je kao travka. Pri duvanju vetra travka se uvek povija. Glavna vrlina podanika je apsolutna poslušnost, uslov sklada zajednice."[58]

Za razliku od civilizacija nastalih u krilu hrišćanstva, u kojima je lako vidljivo odvajanje Božjeg i ljudskih poredaka, kod Kineza je religija prožela sve ljud-

[54] *Fernand Braudel, Civilizacije kroz povijest, op. cit., str. 160. Ovo su, inače, reči poznatog istoričara P. Goureou-a.*

[55] *Fung-Ju Lan, Istorija kineske filozofije, op. cit., str. 17.*

[56] *Ishida Takeshi, „Beyond the Traditional Concept of Peace in Different Cultures", Journal of Peace Research, 1969, pp. 133–145 (citat je sa strane 8).*

[57] *Fernand Braudel, Civilizacije kroz povijest, op. cit., str. 162, 163.*

[58] *Isto, str. 177.*

sko; racionalan i uglavnom agnostički konfučijanizam poistovećuje društveni i verski poredak. Uzgred, pobožnost kod Kineza, što je na primer, neshvatljivo za hrišćane i muslimane, dopušta istovremeno i misticizam i racionalizam; svaki Kinez je istovremeno anarhista i latentni mistik...[59]
Car, „sin neba", nadzire poredak u svetu; on dobija punomoćje neba (geming) za svoju vlast. Nebo može i da uskrati svoje punomoćje caru jer, po mišljenju većeg broja kineskih političkih filozofa, kao i po državnoj tradiciji ove zemlje, država ne postoji samo zbog interesa nego je ona, istovremeno, i moralna institucija a vladar je i moralni vođa (Mencije).

Slično iskazu „vox populi, vox dei", Kinezi govore o pravu naroda da se pobuni protiv loše „pa" vlade (jedna njihova poslovica kaže: „Nebo gleda očima naroda"). Takve smene na čelu carstva (do 1912. godine Kinom je, inače, vladala dvadeset i jedna dinastija) obično su najavljivane seljačkim bunama ili velikim vremenskim nepogodama. Carevi su se smenjivali ali je kasta mandarina, kičma ukupnog društvenog i civilizacijskog poretka ove zemlje ostajala neuzdrmana. Mandarini su istrajno branili vrednosti društva i javni red sledeći učenja iz Konfučijevih klasičnih pet knjiga.[60]
Svoj društveni položaj odličnika, časnika, visokih činovnika i dostojanstvenika, mandarini su zadobijali ličnom vrednošću, a ne nasledstvom. Mandarinstvo nije isključivalo lično bogaćenje, ali je posedovanje fizičkih stvari bilo za njih od drugorazrednog značaja u odnosu na obrazovanje i vrline koje su širili u narodu; izuzetno, mandarin je čak okupljao i stavljao se na čelo vojske kad su potrebe to nalagale.
Dugovečnost i osobenost, bez primera u ljudskoj istoriji, kineska kultura, država i civilizacija, duguju iznad svega ustanovi mandarinstva. Kao svojevrsni predstavnici „kineskog hilijazma", oni su na zemlji, racionalno, tumačili i praktično sprovodili „poredak neba", Božiji poredak vrlina kako ga je zamislio njegov veliki utemeljivač – Konfučije. Jasno je, zbog toga, u čemu je dugovečnost društvenog poretka koji se samorazumevao kao bogomdan.

[59] *Bertrand Russell, Mudrost Zapada, Mladost, Zagreb, 1977, str. 162, 163.*
[60] *Mnogovekovni raspored zanimanja na društvenoj lestvici Kine je bio: 1) naučnici (shi); 2) ratari (nong); 3) zanatlije (gong) i 4) trgovci (shang).*

Konfučijevo učenje je nastalo, između ostalog, i kao odgovor na haotične odnose krvavih ratova koji su potresali Kinu blizu tri stoleća. „Doba zaraćenih država" (od 480. do 222. godine pre Hrista) ima sve odlike hobzijanskog prirodnog stanja (state of nature) i može se osnovano porediti sa Grčkom iz vremena Peloponeskih ratova, a još više sa renesansnom Italijom pape Aleksandra VI i genijalnog sekretara Druge kancelarije u Firenci, Makijavelija.
I pre Konfučijevog naučavanja da države u međusobnim odnosima treba da se vladaju poput „ljudi dobre volje", pridržavaju ceremonija i utvrđenih običaja, tj. doličnog ponašanja u doba rata i mira, postojala su pravila „li" – kao neka vrsta kineskog međudržavnog prava. Tome u prilog ide podatak da je još 551. g. pre Hrista, u Kini održana prva poznata *Konferencija za ograničavanje naoružanja.*[61] Uprkos retkim primerima pridržavanja nepisanih običaja časnog ponašanja u međusobnim odnosima, države su, uglavnom, slepo sledile vlastite interese: osnovno načelo organizacije tadašnjeg međudržavnog života iscrpljivalo se u ravnoteži snaga i u neskrivenoj borbi za premoć. Izrazito realistički pristup međudržavnom političkom životu je podrazumevao sve poznate postupke u vođenju politike sile: na primer, sklapanje savezništva sa udaljenim državama da bi se napao i pokorio prvi sused koji je smatran za prirodnog neprijatelja; upotreba uhoda i izdajnika u protivničkim redovima; mir je smatran samo pripremom za naredni rat a ne stanjem saradnje...
U takvim uslovima, pre ujedinjenja, tien'hsia je bila podeljena i na dve „uticajne sfere": istočnu, pod nadzorom Istočnog cara, i, zapadnu pod kontrolom Zapadnog suverena; u svaki od dva pomenuta saveza ulazilo je po nekoliko država koje se podvrgavaju volji najjače među sobom – vodi se ogorčena borba za prevlast nad čitavim poznatim prostorom i stanovništvom i na taj način se neprestano uspostavlja i ruši međudržavni sistem i obrisi unutar kineskog međudržavnog poretka... Politički život se odvija saglasno preokretanju osnovnog načela svega postojećeg, smeni yin-a i yang-a – rat i mir, nered i poredak.
Kad se govori o podelama na duža razdoblja u društvenom kretanju, Konfučije razlikuje tri takva perioda:

[61] *Fung-Ju Lan, op. cit.*

a) doba propadanja i nereda;

b) doba mira i

c) doba sveopšteg mira.

Imajući na umu tzv. događajnu istoriju Kine, nije teško prepoznati na šta Konfučije misli pod „dobom nereda i propadanja"; u „doba mira" Kinu je uvelo ujedinjavanje sedam država koje je izvela država Č'in – raspolažući razvijenom poljoprivredom i dobro obučenom i naoružanom vojskom, kao osnovnim izvorima i činiocima moći. Ova dinastija, po kojoj je i država Kina dobila ime, stvorila je najtrajniju državnu tvorevinu koju poznaje istorija.
Drugi duhovni temelj kineskog nacionalnog bića i civilizacije, taoizam, za razliku od tradicionalnog konfučijanizma koji zagovara društveni poredak, ističe individualizam, ličnu slobodu i pobunu. Idealni poredak, po taoistima, je poredak prirode, ili, što za njih znači isto, poredak neba. Taoisti ne veruju da se čovekova priroda može unaprediti obrazovanjem (kao što govore konfučijanci), niti se mogu suzbiti njene loše strane zakonima (što ističu legalisti) – treba samo, tvrde oni, podražavati prirodni sklad. Naspram iskaza da „onaj ko upravlja zemljom, iskorišćava većinu a zanemaruje nekolicinu, te se ne brine za vrlinu, već za zakon" (Han Fej Cu),[62] tj. da čovek ne mora da čini dobro, dovoljno je od njega da ne čini zlo, stoji oštroumna metafora taoista (Lao Ce) da je preterano institucionalno pravno zauzdavanje stihije društvenih odnosa isto što i „produžavanje pačjih i skraćivanje ždralovih nogu".[63]

Taoistički poredak ljudi i stvari Lao Ce obrazlaže na sledeći način: „Što u svetu ima više ograničanja i zabrana, ljudi će biti siromašniji. Što ljudi imaju više oružja zemlja će biti nemirnija". Nekoliko vekova pre čuvene izreke Kornelija Tacita, „corruptissima res publica, plurimae leges", Lao Ce je upozorio: „Što se više zakona obznanjuje biće sve više razbojnika i lopova." Čuang Ce je u tom smislu još sažetiji: „Što čovek više upravlja, to on teže postiže ž-

[62] *Isto, str. 185.*
[63] *Isto, str. 127.*

ljeni rezultat."[64] Kao što se može videti, ideja o „vladanju nevladanjem" nije anglosaksonskog porekla; da je najbolja vlada ona koja najmanje vlada, još za taoiste nije bilo nepoznato.
Zanimljivo je, takođe, mišljenje Hsin Cua, pripadnika realističkog krila konfučijanizma, o stalnom sukobu između prirodnog i nagonskog, s jedne i, društvenog i pravnog, s druge strane. Na osnovama ovako postavljene dihotomije naziru se obrisi mnogobrojnih učenja i teorija o korenima pojedinčeve i društvene napetosti koje će se javljati do naših dana; bilo da je reč o istraživanjima ljudske prirode i njene društvenosti, razlikovanja kulture i civilizacije, sve do psiholoških razmatranja koja polaze od postojanja stalnog, često prikrivenog sukoba nagonskog i društvenog, normativnog – nelagodnosti koja prethodi ozbiljnijim društvenim sukobima, ali i duševnim, poremećajima kod pojedinca (Freud – „Das Unbehagen in Der Kultur").[65]

Krajnje ezoteričan, „vazdušast" budizam, treći duhovni stub kineske civilizacije nije u značajnijoj meri uticao na oblike društvene organizacije i političku filozofiju kod hua-hsia. Dok je taoizam otprilike savremenik po vremenu nastajanja konfučijanizmu, rođen iz iste pustoši građanskog rata kao svojevrsna mistična potraga i pojedinačna religija spasa, budizam je posle procvata u doba cara Ašoka u Indiji, tri veka neuspešno pokušavao da pridobije veći broj sledbenika u carstvu dinastije Han; tek će u trećem veku naše ere, posle velikog zakašnjenja, „putujući" kroz srednju Aziju, morskim i „junanskim putem",[66] proširiti svoj uticaj na elitu i mase kineskog društva. Taoisti će prigrliti budizam kao podvrstu svoje religije; i jedna i druga, naime, traže skrivene suštine i spas pojedinca u tajanstvenim obredima. Tek posle nekoliko vekova, kada im budu dostupni prevodi sanskritskih tekstova, kineski mislioci će utvrditi i neke nepremostive razlike: dok taoizam teži neuništivosti čovekovog tela, budizam ga smatra lancem koji je ljudima nametnula njihova nesavršenost.

[64] *Dragan Simić, Pozitivan mir, Arhiv Kljakić, Beograd, 1993, str. 25, 26, 27.*
[65] *Filozofsko čitanje Frojda, zbornik, IICSSO Srbije, 1988. Ovaj izraz je često upotrebljavao Sigmund Frojd.*
[66] *Fernand Braudel, Civilizacije, op. cit., str. 179–182.*

Ni telo, ni samo JA ne postoje za budistu: dostizanjem nirvane, pojedinačna ličnost se rasplinjava u „republici duša", u svetu koji je „kontinuitet međusobno povezanih događaja".[67] Uprkos razaranjima budističkih svetilišta i samostana, verovanje u seobu duša osvojilo je većinu Kineza, a budistička metafizika duboko je prožela neokonfučijanizam: budizam se, uz obostrano plodotvoran uticaj, nakalemio na zdravo stablo kineske kulture i ukupne civilizacije. Kao što se može videti, budizam se ne bavi čovekom kao pripadnikom političkog društva, tj. delatnikom ovostranog sveta – budistički poredak svih stvari i odnosa je rasplinuti onostrani poredak svemira.

Za istoriju političke misli je značajno to što u budističkom učenju idejni oslonac nalaze mnogi mirovni pokreti i pojedine misaone tvorevine.

Pored poznate Gandijeve filozofije nenasilja,[68] kao i naučnih stavova savremenih istraživača mira koji se oslanjaju na ovo učenje,[69] budizmu se pridaje značajna uloga u pokušaju stvaranja nekakve nove, svetske, sinkretičke religije.

Kad je reč o odnosu kineskog carstva prema spoljnom svetu, drugim državama i narodima, sve do XX veka Kina nije pokazivala ozbiljniju želju za otvaranjem; veliki broj stanovnika, ogromno prostranstvo vlastite zemlje, gotovo potpuna ekonomska samodovoljnost i kulturna posebnost činili su je svetom u svetu. Unutrašnju političku strukturu, kao i kulturno i civilizacijsko biće Kine nisu izmenili mnogi carevi iz mongolskih i mandžurskih dinastija: umeće življenja i mišljenja, ceremonija i obreda, preživeli su milenijume. Iako Kineski zid nije sprečio upade Mongola i drugih stepskih nomadskih naroda, uprkos povremenim provalama konjanika, preko Tibeta, Turkestana i pustinje Gobi, kojima je pod tuđinsku vlast stavljana i čitava Kina, ova civilizacija je ostala verna sama sebi, nepromenjena... Carstvo je doživelo svoj kraj pod dinastijom Mandžu, 1911/1912. godine.

Devetnaesti vek je doneo Kini jedan neprekinuti niz bolnih i ponižavajućih nasrtaja na njenu nezavisnost. Premda su Portugalci još 1557. godine zauzeli luku Makao kao svoje središte za nadziranje trgovine u tom delu sveta, a nešto

[67] *A. C. Bouquet and K. Satchidanada Murty, Studies in the Problems of Peace, Ashia Publishing House, Bombay, 1960, p. 183.*

[68] *M. K. Gandhi, For Pacifist, Navajivan, Ahmedabad, 1971.*

[69] *Dragan Simić, Pozitivan mir, op. cit.*

kasnije Englezi ovladali putevima robe i novca tako što su delotvorno upravljali Kantonom, suverenost carstva nije ozbiljno dolazila u pitanje.

Kina je, primera radi, pri kraju XVIII veka odbila zahtev Britanskog kraljevstva za upućivanjem ambasadora u Peking; car Č'ien Lung (1711–1799) je poštujući drevne običaje svoga naroda, bogato darivao izaslanike kralja Džordža III, ali i odbio da menja višemilenijumski diplomatski ceremonijal za račun jedne druge države: „Kako može naša dinastija da izmeni čitavu njenu proceduru i sistem etikecije, ustanovljene pre mnogo vekova, da bi izašla u susret pojedinačnim željama?"[70]

Da iza britanskog zahteva nisu stajali samo razlozi trgovačkih interesa, kako su, inače, izaslanici kralja Džordža uveravali domaćina, prozreo je i car lično: „Peking je udaljen blizu dve hiljade milja od Kantona i, pri takvoj razdaljini, kakvu uopšte kontrolu može da ostvari bilo koji britanski predstavnik?"[71] Č'ien Lung je, dalje, razborito ukazao na nepremostive razlike dve kulture i odbacio uveravanja kako je moguće da se neki običaji „presade" na britansko tlo.[72]

„Kao što Vaš ambasador može da vidi, mi imamo sve",[73] tvrdi kineski suveren, i, tako, jezgrovito ponavlja rasprostranjeno uverenje hua-hsia o vlastitoj samodovoljnosti.

Ipak, u XIX veku, evropske sile u skoro nezadrživom naletu širenja „kapitalističkog carstva"[74] nasilno otvaraju Kinu i uvlače je u lance privredne i političke zavisnosti. Sve se, za shvatanje vremena kod istočnjaka, odvija munjevito: stranci, posle Opijumskog rata (1840–1842), zaposedaju novih pet luka; neuspešan ustanak Taipinga je značio gubitak još sedam morskih pristaništa već 1860. godine. Od oslabljene i zbunjene Kine Rusija otima Primorske pokrajine gde odmah započinje izgradnju Vladivostoka; u smiraj veka, posle izgubljenog rata sa Japanom (1894–1895) carstvo se smanjuje za Korejsko poluostrvo i Mandžuriju. „Bokserski ustanak" (1900–1901) neuspešno uvodi teško bolesno carstvo u XX stoleće.

[70] *Peace on Earth, A Peace Anthology, UNESCO, Paris, 1980, p. 78. Ovde je reč o pismu koje je kineski car Č'ien Lung uputio britanskom kralju Džordžu III, 1792. godine.*

[71] *Isto, str. 78.*

[72] *Isto, str. 78.*

[73] *Isto, str. 79.*

[74] *Ovaj izraz je Immanuel Wallerstein koristio u nekoliko njegovih studija.*

Dvadeseti vek je doneo kineskoj civilizaciji izazove kakve nije iskusila u svojoj ukupnoj predašnjoj istoriji: na početku stoleća, kako se osloboditi faktičke strane okupacije, a kasnije, suočena sa istinom da čak ni ona nije baš „sve pod nebom", kako sebe prilagoditi ostatku sveta... Današnja Kina je jedno od središta svetske moći – njene svakovrsne mogućnosti će je, sigurno, održati pri samom vrhu svetskog sistema i poretka i u XXI veku i trećem milenijumu. Otuda je spoznavanje političkog i civilizacijskog bića ovog naroda i njegove države nezaobilazno i u istraživanju međunarodnih odnosa posle Hladnog rata.

Ideje i praksa poretka u japanskoj civilizaciji

Pored jedine preostale supersile u postbipolarnom svetu, SAD, uz Kinu, Japan predstavlja po značaju treću važnu državu u trouglu moći na Dalekom istoku. Zaprepašćujući privredni uspeh Zemlje izlazećeg sunca[75] nije moguće razumeti i objasniti samo na osnovu njene novije istorije i ekonomskih pokazatelja. Neophodno je dublje uroniti u prošlost i potražiti odlike kulture i civilizacije naroda koji živi na ovim ostrvima; naglasak treba staviti, u jednom takvom istraživanju, razume se, na ideje poretka, političku filozofiju i njima odgovarajuće društvene ustanove.

Prirodna izolovanost japanskih ostrva kao i njihova udaljenost od kontinentalne mase Azije (za razliku od, na primer, prostornog položaja Britanije u odnosu na Evropu), u velikoj meri je određivala način mišljenja, privređivanja i prirodu političkih ustanova tog naroda.

Gotovo sve luke Japana okrenute su beskraju Tihog okeana, a najveći deo tla nije pogodan za poljoprivredno obrađivanje, niti je bogat rudama i mineralima. „Jedno od objašnjenja japanske istorije i ponašanja te zemlje sa spoljnim svetom proizilazi iz prirodnog siromaštva japanskih ostrva."[76]

[75] *„Je-Pen", na kineskom znači „Zemlja izlazećeg sunca"; Japanci ime svoje zemlje izgovaraju Nipon (Nippon).*

[76] *Drago Buvač, Japan – anatomija uspeha, Globus, Zagreb, 1982, str. 5.*

Iako jedan japanski istoričar veli da „sve što izgleda važno japansko u našoj civilizaciji došlo je spolja",[77] izvorna tradicija ovog naroda je uspela da pretopi strane uticaje i dâ im jedinstven žig samosvojnosti. Kako je budizam stigao u Japan polovinom veka iz Kine, vremenom je dobio snažan pečat sredine koja je već odranije upražanjavala obogotvoravanje prirodnih sila (shinto). U narodu široko prihvaćen budizam dobio je primese tradicionalnih paganskih verovanja: pojedincu je, naime, ostavljena mogućnost da Budinoj nirvani priključi obožavanje drevnih bogova prirode.

U pogledu društvene organizacije i unutrašnjeg poretka još u VI veku se oseća izražen uticaj agnostičkog, racionalnog konfučijanizma oličenog, između ostalog, i u težnji za jačanjem središne vlasti.[78] Verovatno su i Protomalajci, dolazeći s juga, doneli ideju kralja kao živog Boga kojoj su Japanci ostali verni do danas. Doduše, tokom pretežnog dela političke istorije Japana mikado vlada bez stvarnih poluga vlasti: osim u vreme tzv. Zlatnog veka (X–XII vek), i posle 1868. godine, stvarna moć je u rukama plemića i vojnih zapovednika – šoguna. Slično kao što je papa u svoje vreme činio sa carevima, uglavnom besposleni mikado postavlja šogune na osnovu svog božanskog porekla. Uprkos činjenici da je civilizacijski uticaj Kine na Japan bio najveći u vreme tzv. Zlatnog doba, što se moglo videti u oponašanju vrednosti i ustanova dinastije Gang, korišćenju kineskih ideograma u pisanju, politička vlast je nepovratno oticala od cara prema plemićima upravo tada.

Na vrhu društvene piramide, za razliku od mandarina u Kini, zasela je vojna aristokratija: kasnije se pokazalo da ona nije bila u stanju da sačuva ustanove poretka, obezbedi delotvornost carske svevlasti i upravno jedinstvo. Još od vremena „istorijskog" Japana (VI vek) društvo se oštro deli na kaste; unutrašnji društveni poredak odlikuje izražena vertikalnost – pojedinac je rođenjem dobijao skoro nepromenljivo mesto na društvenoj lestvici moći. Najvišoj kasti su pripadali plemići i vojni zapovednici (fujiwara); politički obespravljeni seljaci su, zbog značaja zemljoradnje, zauzimali drugo mesto.

[77] *Fernand Braudel, Civilizacije, op. cit., str. 249.*

[78] *To je naročito vidljivo u ukazu princa Šotoka (604. godina), koji sledeći tradicionalno konfučijanističko učenje, veli: „zemlja nema dva gospodara, a narod nema dva vladara..."*

Poput Kineza, sloj obrtnika i trgovaca je bio na samom društvenom dnu, a slično kastinskom sistemu u Indiji, u tzv. nedodirljive su ubrajani na primer, kožarski radnici.

Pojedinac je u ovako krutom društvenom poretku gurnut na trnovite puteve unutrašnjeg samousavršavanja; otuda, između ostalog, naročit oblik budizma kod Japanaca – zen-budizam. Za razliku od čitave zapadne kulture, počev od starih Grka pa do naših dana, koja nastoji da spozna stvarnost i njene različite oblike oslanjajući se pretežno na racionalnu, analitičku stranu duha, na Istoku se više veruje u izvorišta intuitivnog doživljavanja „onostrane svesti".

Zen, kao traganje za čistom svešću, tj. ne za svešću o sebi ili ma čemu, nego za svešću po sebi kao našoj pravoj prirodi, dovodi u pitanje unapred utvrđene načine logičkog pristupa i njegovog jezičkog izraza. Po zenu, logički način mišljenja ne može da zadovolji naše najdublje duhovne potrebe – do suštine svoga bića čovek može da dođe samo vežbanjem duha u cilju dostizanja unutrašnjeg sklada shvaćenog kao „samodovoljno življenje u jedinom stvarnom i jedinom večnom sadašnjem trenu".[79] To poželjno, a istovremeno protivrečno i iracionalno stanje, iskazano je poetski na sledeći način: „Čovek je savršen kada upotrebljava svoj duh kao ogledalo, koje ništa ne grabi, a ništa ne zanemaruje; prima ali ne zadržava."[80]

Uz neophodnu unutrašnju ravnotežu duha, pojedincu je za dostizanje sreće/vrline neophodno i poštovanje ustanovljene društvene hijerarhije. Sva istočnjačka učenja se sustižu upravo u ovoj tački: poštovanje društvenog poretka je *conditio sine qua non* održavanja i šireg poretka svih stvari.

Ubrzo pošto je Hidejori Tokugava ustanovio nasledni šogunat 1598. godine, Japan se odlukom vlasti iz Jeda (današnji Tokio) zatvara za spoljni svet. Stranci su, u stvari, i do donošenja takve odluke 1639. godine, samo sporadično prisutni u lukama ostrva Honšu: Portugalci od sredine XV veka i, nešto kasnije, Englezi. Kao razloge za ovo iznenada uvedeno viševekovno zatvaranje Japana, najveći broj istoričara navodi strah od naglog oticanja plemenitih metala sa

[79] *Dragoslav Andrić, Antologija klasične japanske poezije, IRO „Rad", Beograd, 1981, str. 442.*

[80] *Isto, str. 442.*

ostrva i opasnost po „domaću" religiju od brzog širenja hrišćanstva u masama lokalnog stanovništva.[81]

U pitanju je, ipak, kao odlučujući razlog, tradicionalna civilizacijski zasnovana odbojnost Japanaca prema spoljnom svetu. Ključ za razumevanje odnosa prema gai-koku (drugi narodi i države) nalazi se u postojanju dva odlučujuća, uporedna načina mišljenja u japanskoj tradiciji: **heiwa** i **wahei**.[82] Pomenuti načini mišljenja nalažu pojedincu da u svakodnevnom životu, u izrazito nacionalističkom i militarističkom okruženju, ostvarenjem vlastitog unutrašnjeg mira, s jedne strane, ispunjava istovremeno nalog zajednice i ne škodi ratnim naporima, s druge strane.[83]

Susedi su, sledeći naučavanja takve tradicije, prirodni neprijatelji; drugim rečima, gai-koku je pretnja ili izvor sirovina u kojima Japan tragično oskudeva, ili i jedno i drugo.

Okrenut sebi i oslonjen na vlastite snage, Japan je postigao visok stepen samodovoljnosti: tome su u velikoj meri doprinele odlike načina mišljenja i nacionalnog karaktera. Fanatična odanost, kakvu međuljudski odnosi u bilo kom drugom delu sveta ne poznaju, krasi ovaj narod, a, posebno, red samuraja. Mitska pravila Bušido kodeksa ni danas nisu samo deo prošlosti, kako mnogi smatraju, nego živa suština njegovog etosa. Posle 1868. godine, Japan ulazi u Meiđi razdoblje; nasilno otvoren, Japan, za razliku od Kine, brzo prihvata i sebi prilagođava pravila i vrednosti kapitalističkog načina proizvodnje. Bio je dovoljan samo jedan poziv mikada Macuhita da čitav narod, kao jedan čovek, čeličnom voljom započne golemu industrijalizaciju.

Dalje, žrtvovanje pilota-kamikaza[84] za cara, „sina Sunca", iznenadiće veličinom čina samo one koji ne poznaju duh ovog naroda: strpljivog, spretnog, hrabrog, poslušnog, skromnog,... Takve osobine nacionalnog karaktera su omogućile da Japan, i posle strašnog poraza i poniženja u Drugom svetskom ratu, gotovo ne izmeni unutrašnji društveni poredak odnosa i vrednosti, a istovremeno

[81] *Fernand Braudel, Civilizacije, op. cit., str. 249–266.*

[82] *Johan Galtung, Social Cosmology and the Concept of Peace, Chair in Conflict and Peace Research, University of Oslo, Alfaz del Pi, Septembar, 1978, p. 17.*

[83] *Johan Galtung, „Japan and Future World Politics", Journal of Peace Research, 1972, pp. 355–385.*

[84] *Kamikaze na japanskom jeziku znači „božanski vetar". Dva puta, 1274. i 1281. godine, velike morske oluje su spasle Japan od najezde brodovlja tada „mongolske" Kine.*

izraste u privrednog diva. Kičmu društvenog poretka čini poštovanje dva pranačela japanskog duhovnog i političkog bića: **hijerarhije i zajedništva.**[85]

Poredak u indijskoj civilizaciji

U poslednjoj deceniji XX veka i početkom XXI stoleća, središte međunarodnog poretka se lagano ali nezadrživo premešta u životni prostor velikih istočnih civilizacija; kao jedna od vodećih zemalja ne samo u azijskim, nego i svetskim okvirima, na pozornicu međunarodnih odnosa stupa i Indija. Premda danas, na početku novog milenijuma, Indija još nije u istoj ravni sa Kinom i Japanom, ona ima ljudske, prostorne, a sve više i privredne uslove da utiče na oblik i raspored moći velikih u azijskom i svetskom poretku. Objašnjavanje i razumevanje civilizacija koje su se smenjivale ili uporedo postojale na četiri miliona kvadratnih kilometara indijskog potkontinenta, nije nimalo lak zadatak; takva šarolikost u početku više zbunjuje nego što zadivljuje: kad je reč o političkoj filozofiji, kao i idejama društvenog kretanja i poretka, pored pojedinih teško rešivih protivrečnosti unutar samih učenja sagledavanih u naučnologičkom ključu, istraživač se suočava i sa velikom mešavinom mitova, verovanja i filozofema.

Konačno, teško je u ovakvom duhovnom nasleđu povući pouzdane granice između racionalnih zamisli, ideja, verovanja, mitoloških predstava... I za same indijske istoričare i filozofe ona je „čudo koje je bilo".[86]

Ako se izuzme maglovito trajanje prastare „Indske" civilizacije (od 3000. do 1400. g. pre H.), istorija indijskog potkontinenta se može grubo podeliti na tri razdoblja:

1) Indoarijansko (Vedsko) – 1400. g. pre H. – VII veka naše ere;

[85] *Herman Kahn, The Emerging Japanese Superstate, 1970, p. 146–151, i Kahn, Herman and Thomas, Pepper, The Japanese Challenge, 1979, pp. 86–90.*

[86] *Takav je upravo i naslov knjige: Basham, A. L., The Wonder that was India, Calcutta, Allahabad, Bombay, Delhy, Rupa Co, 1991 – problem sa fusnotom.*

2) Srednjovekovna (Hinduistička civilizacija) – VII–XIII veka i,

3) Islamsko-hinduističko razdoblje – XIII–XVII veka.[87]

Jedina politička vlast koja se protezala na čitav indijski potkontinent bila je britanska kolonijalna uprava, od sredine XVII veka, do sticanja nezavisnosti Indije 1947. godine. Za razliku od Kine, u slučaju Indije nema govora o jedinstvenom političkom ili državnom poretku sve do dolaska Britanaca; može da se kaže kako je indijsko „doba zaraćenih država" trajalo gotovo dva milenijuma. Stepski narodi iz Turkestana, koji dolaze u Indiju sa severozapada, naselili su prvo doline Inda i Ganga, znači, samo srce ove prostrane zemlje. Kako svedoče arijanski sveti tekstovi, pisani na sanskritu, civilizaciji podno Himalaja je trebalo nekoliko vekova na putu od mnogoboštva do monoteizma. U društvu koje je bilo magijsko i pseudofeudalno,[88] mitologija i religija su prožimale sve vidove života; izvan verskih učenja nije postojalo, zapisano, drukčije mišljenje. Za „smrtnike", tajna vrata onostranog sveta otvaraju tumačenja – Brahmane i Upanišade. Taj odnos vernika i božanskog posreduju sveštenici...:

Društveni poredak je prema objašnjenjima povlašćenih brahmana, sveštenika ili „božanstava u ljudskom obliku",[89] samo odraz Božije volje. U pogledu društvenog poretka, vodeći stav indijske političke filozofije sadržan je u Bhagavad Giti: „Za svakog čoveka postoji mesto u društvu i uloga koju treba da ispuni njegovim dužnostima i pravima."[90] Brahmani stavljaju sebe na prvo mesto na lestvici ovakvog „božanski dosuđenog poretka".[91] Samozvani gospodari duhovnog života, a u stvarnosti samo pouzdani znalci zakučastih verskih obreda kojima su uterivali strah u kosti ostalom stanovništvu, išli su predaleko tvrdeći kako svojom duhovnom snagom „mogu trenutno da unište kralja i njegovu vojsku ukoliko ovaj pokuša da naruši njihova prava".[92]

[87] *Fernand Braudel, Civilizacije, op. cit., str. 206, 207.*

[88] *Isto, str. 208.*

[89] *Isto, str. 208.*

[90] *A. L., Basham, The Wonder that was India, op. cit., p. 139.*

[91] *Isto, str. 139.*

[92] *Isto, str. 138.*

Drugu klasu (varna) ranoindijskog pretkastinskog sistema sačinjavali su kraljevi, kneževi, velikaši i ratnici. Njihova uloga se iscrpljivala u vođenju rata i upravljanju državom u miru. Iako odmah pada u oči oštra podela svetovnog i duhovnog između dve vodeće klase, kakva nije postojala, na primer, u Egiptu i Kini, moć i uticaj brahmana i kšatrija su kroz istoriju uglavnom bili izjednačeni. Budući da nijedan idealan, božanski poredak nije ostvariv, ili nije u potpunosti ostvariv na Zemlji, u uslovima „zbiljske istine stvari" (Makijaveli), nosioci fizičke moći su, ipak, češće bili za korak ispred duhovnih autoriteta.

Seljaci, stočari, obrtnici i trgovci ulaze u sastav treće varne, vajšije, sa znatno manjim pravima i velikim obavezama. Iako ih brahmani smatraju za neodvojivi deo arijanskog društvenog poretka, ne sporeći im pristup „drugom rođenju", tj. svetom obredu uvođenja u pravu veru (inicijacija), neprelazni zid deli ovu klasu od dve vodeće. Zbog prirode zanimanja koja vrše, vajšije su brže od ostalih stizali do materijalnog bogatstva; nije, zato, nimalo neobično da se upravo sloj trgovaca i obrtnika, suočen sa gvozdenim, skoro nepromenljivim društvenim poretkom, okrenuo budizmu i nešto manje džainizmu.

U ukupnoj društvenoj organizaciji, prve tri klase su suprotstavljene četvrtoj varni, potpuno obespravljenim šudrama (sudra). Naziv šudra potiče od imena jednog nearijanskog plemena koje je palo pod vlast Arijanaca, pa već takvo poreklo suštinski nagoveštava njegov društveni položaj. Šudre su, u isto vreme, deo ukupnog društvenog poretka, i izvan su njega; iako ih slavna *Arthasastra* uvršćuje među Arijance,[93] oni su, kao bića drugog reda osuđeni da služe prve tri varne radeći bespogovorno prljave i teške poslove.

Ono što je ovde značajno naglasiti odnosi se na prirodu brahmanizma kao vere: za razliku od većine istorijskih i postojećih religija, brahmanizam nije težio širenju na što više ljudi i što veće prostore – šudre, prema tome, nisu bile samo isključene iz društvenog poretka varni, nego im nije bila priznavana ni mogućnost drugog rođenja, tj. uvođenja u pravu veru. U „božanski dosuđenom" odnosu društvenih grupa brahman je mogao da ubije šudru kao psa ili mačku.[94] Tek posle vladavine dinastije Maurja (od 321. do 181. g. pre H.),

[93] *Isto, str. 139.*

[94] *Kautilya, Arthasastra, Mysore, Mysore Printing and Publishing House, 1967, III, p. 13.*

položaj šudri se nešto popravio: bilo je primera da su se bavili zanatstvom i trgovinom, a najveći broj „uspešnih" prešao je u varnu slobodnih seljaka.

Izloženi raspored varni je nagovestio i dao osnovne okvire kastinskog poretka koji je i danas kičma indijskog društvenog poretka. Sociologija društvenog organizovanja, inače, ne poznaje tvrđu i dublju podelu ljudi: kaste se toliko međusobno izoluju i razlikuju da se opravdano postavlja pitanje kako takve odnose uopšte nazivati društvenim? Prve tri varne, kasnije kaste, dolazile su u dodir različitim povodima, premda, na primer, nije bilo moguće da pojedinac ulaskom u brak promeni i svoj društveni položaj jer je poredak to izričito zabranjivao. Brak između pripadnika različitih kasti se smatrao i smatra i danas najvećom povredom društvenog poretka. Kad je reč o šudrama, sa njima je bio nepoželjan bilo kakav dodir: šudre su prezirane kao prljavi ljudi, neka vrsta podljudi. „Nedodirljivi" su zajedno sa strancima, varvarima (*mlecca*),[95] jednostavno bili drugi svet.

Čovek, pojedinac, naročito pripadnik dve poslednje kaste, bio je suočen i u materijalnoj i u idejnoj stvarnosti sa nepromenljivim odnosima, potpunom izvesnošću koja rađa neminovno osećaje bezizlaza i ravnodušnosti. Ne treba, stoga, da čudi što takvo duhovno stanje rađa u najstarijim spisima (**Atharva Veda**, **Mahabharata** i **Purane**), kroz smesu religije, mita i filozofije, ideju vremena zatvorenog u sebe. Ništa što već nije bilo neće se dogoditi. Iako krugovi rađanja i razaranja svemira obuhvataju ogromna vremenska razdoblja, sve je, ipak, predvidivo: iz doba krita-yuga, zlatnog razdoblja savršenstva, ulazi se u razdoblje tetra-yuga. Beli Višnu postaje crveni i traje tri hiljade godina naspram početna četiri milenijuma krita-yuga. Krug se vrti: naredno razdoblje donosi bolest i smrt i traje dve hiljade godina – Žuti Višnu se posle ovog razdoblja, dvapara-yuga, pretvara u crnog i svemir ulazi u poslednjih, najgorih, hiljadu godina, u doba kali-yuga. Novi krug rađanja i razaranja svemira započinje obrnutim redosledom...

Red se, kao što se može videti, neumitno ispunjava; poštovanjem opšteg zakona uzročnosti, verovalo se, dostiže se karma. Ona je (*karma*), prema tome, sama suština ovakvog zadatog i nepromenljivog vremenskog i društvenog po-

[95] *A. L., Basham, The Wonder that was India, op. cit., p. 145.*

retka. Ideju gvozdene izvesnosti izražava i Krišna, ovaploćenje boga Višnua: „Protekla su mnoga rađanja i moja i tvoja, o Ardžuna... Da bih spasao pravedne i pogubio nepravedne, i da bih vaspostavio zakon Darme, ja se rađam u svakom ciklusu vremena."[96]
Uz sve povlastice života na vrhu društvene piramide, brahmanima i svetovnim vladarima (kraljevi, kneževi, princevi), nije mnogo smetala metafizička teskoba večnog vraćanja istog; dve nove religije spasa, budizam i džainizam, u VI i V veku pre Hrista, prigrlili su, međutim, i gornji slojevi društva, kao i svi oni koji su bili pritisnuti stegama nepromenljivog, realnog društvenog poretka.

Ove, pomenute, svojevrsne „svetovne religije", naspram nedostižnih **Brahme**, **Šive** i **Višnua**, ponudili su pojedincu stvarnost postojanja samo naše svesti. Buda (*Budha*), na primer, pošto je „doživeo objavu" oko 525. godine pre nove ere propoveda, u dolini Ganga, odbacivanje stvarnog sveta i Univerzalnog bića: traži od svojih sledbenika da pobijaju želju za životom i podvrgnu se potpunoj askezi vančulnog stava; džainizam ide u tom smislu i korak dalje i traži podnošenje najvećih patnji na putu pojedinčevog samousavršavanja. Budizam se, očigledno, obraća pojedincu, uzetom izvan grupe i društva kao celine kojima, inače, takođe pripada; brahmanizam, suprotno, zasniva se na prisili društvenih podela na grupe (varne, kasnije kaste), a pojedinac postoji samo kao deo neke šire celine.
Ako se, dalje, postavke individualnih religija spasa dovedu do krajnjih posledica, onda društvo, pošto nema značaja, ne treba ni menjati. Iz društvene stvarnosti i njene gvozdene izvesnosti čoveku, pojedincu se daje sloboda bekstva u neomeđene prostore svesti, putem poricanja svog fizičkog *JA*.
To krajnje, idealno, poželjno stanje jeste stanje potpune rasplinutosti – nirvane. Poput samog Bude, koji je lutao i prosio, njegovi sledbenici su ubijali želju za životom i „drugim rađanjem" odričući se ovozemaljskog; zbog toga što nije pravio, kao i džainizam, načelnu razliku između klasa, u masama široko prihvaćene individualne religije spasa su dugi niz vekova predstavljale ozbiljan izazov vedsko-arijanskom brahmanizmu.

[96] *Isto, p. 147.*

Kada se sljušte mnogobrojni slojevi versko-filozofskih razlika pomenutih učenja, nije teško izvući zaključak da su individualne religije spasa, između ostalog, predstavljale i odgovor, pobunu podvlašćenih i izrabljivanih protiv brahmanskog verskog i društvenog poretka.
Od 300. g. pre n. e., sve negde do 700. godine, traje hiljadugodišnje vrenje i kristalisanje indijske civilizacije kakvu danas poznajemo. Kroz preplitanje, međusobni uticaj i sukobe, iz vedsko-arijanskog brahmanizma, budizma i džainizma mukotrpno se rađaju obrisi hinduizma. Po etničkim, religijskim i materijalnim kriterijumima dovršava se i složena kastinska struktura indijskog društva.
Za razliku od ranije obrazlaganih varni, narasta divovska društvena piramida od preko dve hiljade četiristo kasta. Istovremeno, koristeći moć velikih carstava (Maurja i, još više, Gupta), kraljevska civilizacija širi klasični sanskrit; plodonosan uticaj helenizma posle osvajanja Aleksandra Velikog u dolini Inda (od 327. do 325. g. pre n. e.), utkao je i svoju nit u umetnost i graditeljstvo osobene lepote i sjaja.
Kad je reč o političkom poretku, stanje međudržavnih odnosa na indijskom potkontinentu u dugom nizu vekova neodoljivo podseća po svojim odlikama na Kinu pre ujedinjenja pod dinastijom Č'in 221. g. pre n. e., antički grčki svet pre i za vreme trajanja Peloponeskih ratova (od 432. do 404. g. pre n. e.), a najviše na renesansnu Italiju u XVI veku. Osim za vreme trajanja dva carstva (Maurja i Gupta), međudržavne odnose odlikuje skoro potpuna anarhičnost i politika sile. Na prostranstvima ispod Himalaja nije postojalo nikakvo naddržavno telo ili opšteprihvaćena religija koji bi ujedinili mnogobrojna kraljevstva, kneževine i oblasti; vezivno tkivo jedinstvene kineske države, primera radi, bilo je i ostalo Konfučijevo učenje; rimska crkva je u srednjem veku pokušavala da preuzme, a povremeno i preuzimala, „naddržavnu" i nadnacionalnu ulogu. Takvo stanje neprekinutog rata u indijskom međudržavnom sistemu je uslovilo da, na primer, dok su antički Grci opravdavali rat protiv „nehelena" (*polemos*), s jedne, a osuđivali oružane međusobne sukobe svojih gradova država (*stasis*), s druge strane, dotle, počev od svetih tekstova iz Mahabharate, učenja Bhavad Gite, svaki rat se smatra za „normalnu delatnost države".[97]

[97] *Bhagavad-Gita, odlomak iz Mahabharate, prevod P. Jevtić, Beograd, 1929, glava IV, navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 19.*

„Pozitivne" zabrane rata su, inače, veoma retke u indijskoj literaturi. Hinduizam u nastajanju, posredno, ugradnjom ratničkih tradicija u Sveto pravo ohrabruje sa svoje strane međudržavnu pometnju. U isto vreme, istine radi, ni u jednoj drugoj drevnoj civilizaciji nisu postojala tako čovečna pravila o načinima vođenja rata i poštovanja vojničke časti. Ovo tim pre, ako se zna da je rat smatran za „razonodu vladara" kojima je prvenstveni cilj bio sticanje slave a ne bogatstva. Rat je smatran, dalje, ne za sredstvo, nego je bio cilj, dobro po sebi.[98]

Potpuno oprečne stavove o ratu iznosi Artašastra (*Arthasastra*): za njenog pisca rat je sredstvo za ostvarenje cilja svih ciljeva – zadobijanja i održanja velikog indijskog carstva.[99] I jedan i drugi pristup ratu su, međutim, podudarni u zastupanju stava da je međudržavne odnose nemoguće pravno urediti. Preovlađujuća politička filozofija ondašnjih međudržavnih, međuetničkih i međuverskih odnosa se sažeto može videti u etimologiji reči *para* koja na sanskritu znači istovremeno drugi i neprijatelj.

Artašastra,[100] najviši domet indijske političke misli koji je sačuvan za potonje vekove, iako napisana još pre dve hiljade i trista godina, nije do danas izgubila svoj značaj. Ona je predstavila u punom sjaju, prvog, vrsnog, politikologa za koga istorija zna; Kautilji je, naime, pošlo za rukom da, uprkos tome što versko prožima svako mišljenje toga vremena u Indiji, razvije naučno vredan, teorijski sistem međudržavnih i međunarodnih odnosa. To je prva razrađena i zaokružena teorija međudržavnog sistema. Premda ni Kautiljino mišljenje nije lišeno velikog udela religije i filozofske opširnosti, ovaj oštroumni posmatrač i neposredni učesnik u međudržavnim odnosima uspeo je da izgradi sveobuhvatno, opštevažeće političko učenje neprolazne vrednosti.
Iz poštovanja hronološke i metodološke strukture ovog istraživanja, njegovu teoriju treba izložiti u delu rada koji se bavi religijsko-filozofskim

[98] *A. L., Basham, The Wonder that was India, op. cit., p. 124.*
[99] *Isto, str. 126, 127.*
[100] *Bilo je, navodno, nekoliko Artašastri pre i posle jedine sačuvane koja se pripisuje Kautilji, savetniku na dvoru Čandragupte Maurje (IV vek pre n. e.).*

određenjima poretka, premda, po svim odlikama mišljenja njegova teorija zaslužuje da se nađe pored savremenih teorija međunarodnog sistema: **Kaplanove, Rouzkrensove, Aronove, Volcove, Bulove, Kisindžerove, Miršajmerove...**

Kautilja ne smatra da je politika ljudska delatnost koja teži ostvarenju opšteg dobra; u njegovom shvatanju politika je lišena etičke dimenzije i svedena na goli, interesni odnos moći. Sve njene procese i odnose Kautilja posmatra kao odnose nadmoći, jednakosti i podređenosti.[101] Aksiološki cinično zvuči njegov iskaz: „Snaga (je) moć, i sreća je cilj."[102]
Kad se radi o odnosima država, Kautilja ih naziva „ribljom politikom",[103] po neumitnosti da velike ribe gutaju male. Skoro dve hiljade godina pre oca moderne nauke o politici, Makijavelija, Kautilja je strgao sa političke delatnosti odore morala, prava i, u mnogo manjoj meri, religije, i pokazao ono što ona jeste, a ne ono što bi trebalo da bude. Povremeno, on izražava i preovlađujuća shvatanja međudržavne politike iz indoarijanskog razdoblja koja se, u osnovi, svode na odnose borbe za moć. Otuda, na primer, njegov jednostavan i jezgrovit savet koji se zasniva isključivo na sameravanju moći: „Vladar koji je slabiji treba da zaključi mir, a kada je jači da vodi rat sa drugim kraljem."[104]
Doduše, stvarnost ondašnjih međudržavnih odnosa nije davala osnov za drukčije razmišljanje: zakrvljene mnogobrojne državice indijskog potkontinenta poznavale su, uglavnom, samo dva krajnja vida međusobnih odnosa: rat i mir – pri čemu je, na primer, prvi sused smatran za prirodnog neprijatelja. Kad se sve rečeno ima u vidu, onda je jasno da se takvi međusobni odnosi mogu uskladiti samo kroz neki od oblika ravnoteže snaga.

Kautilja je prvi poznati politički mislilac koji je iz ondašnje zbilje međudržavnih odnosa izlučio originalan teorijski pojam ravnoteže snaga (*mandala*)

[101] *Kautilya, Arthasastra, op. cit., p. 293.*
[102] *Isto, p. 293.*
[103] *Isto.*
[104] *A. L. Basham, The Wonder that was India, op. cit., p. 126.*

i izložio ga u vidu tzv. doktrine krugova država (*Circles of States*).[105] Krugovi država su, današnjim jezikom i stručnom terminologijom kazano, svojevrsni međudržavni sistem ili, prema drugima, međunarodni poredak.
Temelj čitave Kautiljine teorijske građevine „krugova država" usredišten je u prvom krugu; sačinjavaju ga, dalje, ukupno četiri kruga i dvanaest vladara (kraljeva); svaki od njih se odlikuje sa po pet oznaka suverenosti, što u konačnom zbiru čitavog teorijskog sistema krugova država daje sedamdeset dva činioca.[106]
Četiri vladara oko kojih se obrazuju krugovi država, kazano pojmovima Kaplanove teorije međunarodnog sistema, predstavljaju neku vrstu „esencijalnih aktera".[107]

Prvi krug sačinjavaju država onog „kralja koji želi pobedu" (*vijigisu*);[108] potom, sused njegovog suseda koji mu je, s obzirom na to da mu je prvi sused prirodni ili stečeni neprijatelj, prirodni saveznik (*mitra*), i treća država prvog kruga je sused saveznika njegovog neprijatelja, tj. saveznik njegovog prijatelja (*mitra-mitra*).

Drugi krug država sa, takođe, tri člana obrazuje se oko vladara koji je prirodni neprijatelj (*ari*) „kralja koji želi pobedu". Sačinjavaju ga, po istom kriterijumu, vladar saveznik i prijatelj vladara saveznika. I u ovom slučaju je, razume se, svaki prvi sused prirodni neprijatelj, a sused neprijatelja je, sledeći takvu logiku, prijatelj ili saveznik državi oko koje se obrazuje „krug država". Politička istorija međudržavnih odnosa, inače, poznaje veliki broj slučajeva u kojima su se savezi sklapali između udaljenih država s namerom da se porazi zajednički neprijatelj koji je, najčešće, prostorno između saveznika.[109]

[105] *Kautilya, Arthasastra, op. cit., pp. 292, 293.*
[106] *Isto, p. 293.*
[107] *Morton Kaplan, „Balance of Power, Bipolarity and other Models of International Systems", American Political Science Review, September 1957, pp. 684–695 (citat je sa strane 690)*
[108] *A. L. Basham, The Wonder that was India, op. cit., p. 128.*
[109] *Pomenuto načelo najsažetije je iskazao američki predsednik Teodor Ruzvelt (Theodor Roosevelt) u njegovoj krilatici: „Beggar my neighbour policy".*

Treći krug se obrazuje oko „kraljá posrednika" (*madhyama*),[110] tj. vladara čija se država nalazi blizu teritorija „kralja koji želi pobedu" i njegovog „prirodnog neprijatelja". „Kralj posrednik", po Kautilji, može da čini usluge dobre volje, miri i pomaže dvojici prethodno pomenutih suverena, ili da im se u slučaju potrebe, odupre.

Četvrti, poslednji krug u Kautiljinom teorijskom sistemu ravnoteže snaga, ima kao svoje središte državu tzv. neutralnog kralja[111] koji je veoma moćan i u stanju je da pomogne pojedinačno ili zajedno „kralju pobedniku" i „kralju neprijatelju", ili, da im se na isti način odupre. Za razliku od „kralja posrednika", njegova teritorija je udaljena od država koje obrazuju prva dva kruga, pa verovatno zato Kautilja ovaj krug država označava kao neutralni.
U duhu krajnjeg realizma, u Artašastri se savetuje vladaru da neprijatelja napadne svaki put kad je ovaj u nevolji, a kada ima malo pomoći od prijatelja ili je prepušten sam sebi, treba ga, izričit je Kautilja, potpuno uništiti ili što više oštetiti i oslabiti.[112]
Prema Artašastri, postoje tri vrste osvajanja: pravedno (*dharmavijaya*), zbog pohlepe (*lobhavijaya*) i đavolsko (*asuravijaya*).[113] „Pravedno osvajanje", uz simboličan poraz neprijatelja donosi pobedniku slavu; „osvajanjem zbog pohlepe" se nameće poraženoj strani veliko materijalno davanje pobedniku; konačno, Kautilja zagovara potpuno uništenje neprijateljske države, „đavolsko osvajanje", kojim se poražena država pripaja pobedniku i tako nestaje.
Ako imamo na umu da je krajnji i najvažniji cilj Kautiljinih mudrovanja u Artašastri pomoć ondašnjem ili nekom drugom kralju da osvajanjem ujedini Indiju, onda njegovo opredeljivanje za „đavolsko osvajanje" ima značajno opravdanje.
Ovde nije teško uočiti sličnost u osnovnom naumu dva velika politička mislioca, Kautilje i Makijavelija: obojica, naime, visoki rodoljubivi cilj državnog ujedinjenja stavljaju iznad svega ostalog. Drugim rečima, opravdana su sva

[110] *Kautilya, Arthasastra, p. 292.*
[111] *Isto, p. 293.*
[112] *Isto, p. 293.*
[113] *A. L. Basham, The Wonder that was India, op. cit., pp. 124, 125.*

sredstva koja se upotrebljavaju u tom cilju. Iz istorije Indije nije teško zaključiti koja je vrsta osvajanja imala više pristalica: čak i u vreme najveće moći dinastije Maurja pod vladavinom Čandraguptinog unuka, cara Ašoke, nije došlo do ujedinjenja svih država na potkontinentu, uprkos tome što je carstvo zahvatalo ogromne prostore u dolinama svetih reka.

Štaviše, Ašoka ne samo da nije prihvatio nauk iz Artašastre, nego je na primer, prekinuo dotadašnju neprikosnovenu tradiciju napadačkih ratova. Ovaj najveći državnik u istoriji Indije i jedan od najvećih vladara starog veka je u odnosima ljudi i naroda zagovarao nenasilje – *ahimsu* i učinio mnogo na širenju i učvršćivanju budizma...

Duh vremena iz doba vladavine cara Ašoke najpribližnije odražava preovlađujući karakter hindu civilizacije kroz vekove njenog trajanja. Hindu civilizacija je neosvajačka; pogrešno je svoditi današnji hinduizam na pojedine krajnosti Kautiljinog učenja. Delo velikog političkog mislioca se može razumeti, kao i u mnogim drugim slučajevima, kada se posmatra u odnosu na vreme i okolnosti u kojima je nastalo.

Kautiljin teorijski sistem ravnoteže snaga, poznat pod imenom „krugovi država", pored pomenutih dvanaest vladara (država), okupljenih u četiri „kruga", podrazumeva još i po pet odlika suverenosti koje se pripisuju svakom učesniku u pomenutim krugovima. Te odlike ili oznake suverenosti su: vlada, tj. uprava (minister); država, odnosno teritorija (the country); tvrđava (the fort); blago (treasury) i vojska (army).[114]

Ako se izuzmu sporadični i nesistematični stavovi pojedinih kineskih mislilaca, onda je Kautiljino učenje prva dosledna i zaokružena realistička teorija politike, i, što je za ovo istraživanje od značaja, međunarodnih i međudržavnih odnosa.

Pored raspravljanog teorijskog sistema ravnoteže snaga pod imenom „krugovi država" (*mandala*), ovaj umni Arijanac je napravio i podelu spoljnopolitičkih sredstava i postupaka koji su, uz manje dopune, sadržinski, primenjivi i u analizi današnjih međunarodnih odnosa. Reč je o sledećim spoljnopolitičkim sredstvima i postupcima:

[114] *Kautilya, Arthasastra, op. cit., p. 293.*

1) mirenje (*sama*);
2) darovi (*dana*);
3) rasprava (*bheda*) i
4) kazna (*danda*).[115]

Kautilja, dalje, razlikuje šest vrsta spoljne politike pri čemu mir smatra kao samo jedno od mogućih stanja. Svi ostali tipovi su svojevrsna priprema za rat ili samo vođenje rata: mir je jasan i očigledan, smatra Kautilja, dok je rat složen i visoko razvijen.[116]

Pored mira (*sandhi*), može da se govori i o ratu (*vigraha*), poštovanju neutralnosti (*asana*), pripremi za rat (*yana*), savezu (*samsraya*) i, sklapanju mira s jednom i vođenju rata s drugom državom.[117]

Društveni poredak hinduističke Indije odlikuju, počev od dinastije Gupta (VI vek n. e.) do danas, tri osnovna načela: *čistoća, nenasilje* i *vegetarijanstvo*. Već iz prirode pomenuta tri načela može da se vidi da je hinduizam nešto više i šire nego što je samo vera ili društveni poredak;[118] iako ga najveći broj istoričara civilizacije određuje kao „brahmanski sinkretizam",[119] leguru vedskih učenja, budizma, džainizma i samog brahmanizma, po našem mišljenju, ovde je reč, ipak, o jedinstvenoj civilizacijskoj kovini.

U pogledu socijalno-političke strukture društva, posle više od jednog milenijuma oblikovanja ustanovljava se kastinski poredak, tj. podela ljudi po kriterijumu „čistoće"; iz zaostavštine dugo progonjenog budizma i, posebno, džainizma, hinduizam kao svoju suštinsku odliku preuzima učenje o nenasilju – ahimsa.

[115] *Isto, str. 121., i dalje... O spoljnopolitičkim sredstvima u Kautiljinom učenju govore i prof. Rade Stojanović i prof. Vojin Dimitrijević u knjizi: Međunarodni odnosi, Nolit, Beograd, 1979, str. 286.*

[116] *A. L. Basham, The Wonder that was India, op. cit., p. 126.*

[117] *Kautilya, Arthasastra, op. cit., p. 295.*

[118] *Fernand Braudel, Civilizacije, op. cit., str. 213.*

[119] *Isto, str. 215.*

Mahatmi Gandiju neće biti teško da osmisli svoje shvatanje nenasilja i primeni ga u praktičnoj borbi za nezavisnost Indije u prvoj polovini dvadesetog veka, preuzimajući ova naučavanja iz baštine hinduizma.[120] Da bi čovek postao nenasilan, neophodno je da prethodno ovlada svojim nagonskim delom; upražnjavanje vegetarijanstva ima, između ostalog, uticaj i na jačanje volje pojedinca kojom on, navodno, može da potisne vlastitu nasilnost. Ovde nije teško zapaziti izrazito individualističku crtu filozofije nenasilja zbog čega je ona, inače, teško primenjiva u drugim kulturama. Premda gotovo utopistička u pogledu mogućnosti ostvarenja, istinita je Gandijeva tvrdnja da samo društvo i svet, sastavljeni od jakih, samopouzdanih i nenasilnih pojedinaca, mogu da se nadaju, punom, trajnom miru.[121]

Prvo se, znači, neprotivrečan poredak duhovnog i nagonskog mora izgraditi u pojedincu, pa tek onda u društvu, međunarodnom sistemu ili u svetskom poretku. Kao što je poznato, upravo se iz budističko-džainističkih naslaga hinduizma rodio najveći broj sekti i „učenja" koja zagovaraju miroljubivo ujedinjenje čovečanstva putem „pročišćavanja" svakog pojedinca; mnogi mirovni pokreti, dalje, potiču iz plodonosne filozofije nenasilja i smatraju Indiju svojom kolevkom.

Čak i ovako kratak pregled istorije ideja društvenog i međudržavnog poretka iz duhovne baštine indijske civilizacije ne sme da izostavi razdoblje viševekovne političke prevlasti muslimana, koje je trajalo od 1206. godine sve do britanskog osvajanja Bengala 1757. godine. Od vremena osnivanja Delhijskog sultananta, preko Timur Lenkovog zaposedanja i pljačkanja Delhija 1398. godine, sve do stvaranja trovekovnog Baburovog carstva Velikog Mogula 1526. godine, traju pokušaji da se hinduizmu navuče „ludačka košulja islama".[122]

Slično neuspehu mongolskih dinastija u Kini, o čemu je već bilo reči, uprkos ustanovljavanju delotvornog političkog poretka kojim su Hindusi bili podvlašćeni, islamu nije pošlo za rukom izvrši značajan uticaj na izvornu kulturu i civilizaciju hinduizma.

[120] *Gandhi, Borba nenasiljem, Komunist, Beograd, 1977.*
[121] *Dragan R. Simić, Pozitivan mir, op. cit., str. 46–81.*
[122] *Fernand Braudel, Civilizacije, op. cit., 217–224.*

Uzgred, dugotrajnost i uspešnost britanske kolonijalne uprave leži, između ostalog, i u veštom održavanju, čas podsticanju, čas smirivanju, sukoba sveta islama i sveta hinduizma. Krajem XX veka na indijskom potkontinentu se suočavaju, posle svega, tri države i dve civilizacije: Indija, s jedne, i, Pakistan i Bangladeš, s druge strane (ukoliko ne ubrojimo tu i Šri Lanku); neizmenjeno dubok jaz deli i dalje dve civilizacije: hinduizam i islam. Te netrpeljivosti nije uspeo da prevlada svojim učenjem i političkim delovanjem ni Gandi u danima najvećeg uticaja „njegove" *ahimse*.

Kao što se moglo videti iz izlaganja ideja i nekih oblika ispoljavanja unutrašnjeg društvenog i međudržavnog poretka u civilizacijama i duhovnom nasleđu Kine, Japana i Indije, postoji veliki broj sličnih shvatanja i praktičnih rešenja, ali i neke velike razlike. Od značaja za istraživanje kretanja u međunarodnim odnosima, azijskim i svetskim, jesu upravo neke zajedničke crte: političke filozofije sve tri civilizacije su pretežno individualističke; kod istočnjaka se ne pravi oštra razlika između „božanskog" i „ljudskog" političkog poretka – svaki zemaljski poredak je, naime, unapred zadat i nepromenljiv, svejedno da li je reč o „poretku neba", „prirodnom poretku", „božanski dosuđenom poretku" ili „poretku vertikalnog kolektivizma".

Budući da se tamošnji društveni poreci, bez izuzetka, samorazumevaju i samotumače kao bogomdani, pa su kao takvi i „nepromenljivi", pojedincu preostaje da unutrašnje usavršavanje potraži upražnjavanjem religija individualnog spasa. Odnos međuuticaja ovakvih religija i konkretnih društvenih i političkih oblika je više nego očigledan. Osim, u izvesnoj meri, japanske, kineska i hindu civilizacija nisu osvajačke; okrenute su sebi, kulturno i geopolitički, a odnos prema drugim narodima i državama je mnogo više *potcenjivački nego neprijateljski*.

Iako unutar indoarijanskog civilizacijskog prostora vode krvave međusobne ratove, pri čemu pod *para* podrazumevaju istovremeno „drugi" i „neprijatelj", Hindusi prema strancima, varvarima (*mlecca*), iskazuju uglavnom prezir; slično nipodaštavanje usled civilizacijske nezrelosti, ispoljavaju Kinezi prema nekinezima (*yi-ti*); *gai-koku* je kod Japanaca predstavljen u krajnje rđavim bojama: kao izazov, pretnja ili izvor sirovina.

Osećanje samodovoljnosti prožima navedena učenja i praktičnu delatnost; nijedna od tri civilizacije iz razloga o kojima je ranije raspravljano nema izražen smisao za na primer, nekakve sisteme kolektivne bezbednosti ili izgradnju zajedničkih, naddržavnih tela i organizacija. Istočnjaci realpolitički zasnivaju svoj odnos sa drugim narodima i državama na nacionalnom interesu i teže izgradnji i očuvanju sistema ravnoteže snaga. Moguće približavanje tri azijska džina će se manje temeljiti na kulturnoj i civilizacijskoj bliskosti, a mnogo više na konkretnim interesima ili zajedničkom neprijatelju.

Uprkos svemu rečenom, ipak, nema osnova da se govori o autizmu istočnjaka. Još je Čuang Ce (od 369. do 286. g. pre Hrista) tvrdio da su „Istok i Zapad uzajamno suprotni, ali jedan bez drugog ne mogu postojati".[123] Uticaj Azije u svetskim poslovima na početku XXI veka je sve veći; možda se moglo sumnjati početkom osamdesetih godina u osnovanost Kisindžerove tvrdnje da se „interesi bezbednosti svih velikih sila presecaju u Aziji";[124] danas može da se govori kako se glavna, „razrešavajuća", bitka za mesto u novom svetskom sistemu vodi upravo u životnom prostoru tri velike istočne civilizacije.

Poredak u grčko-rimskoj civilizaciji

Traganje za skladom

Posle izlaganja ideja i oblika ispoljavanja društvenog, međudržavnog i međunarodnog poretka kod istočnih civilizacija, predstavićemo i bogatu duhovnu zaostavštinu antičkog sveta. Veličina antičkog genija oduzima istraživaču dah; „kad stojimo prema klasičnoj starini i ozbiljno je posmatramo s

[123] *Igor S. Lisevič, Književna misao Kine, Matica srpska, Novi Sad, 1983, str. 5.*
[124] *Henry A. Kissinger, Memoari I, Mladost, Zagreb, 1981, str. 336.*

namerom da se po njoj obrazujemo, osećamo da u stvari tek tada postajemo ljudi", veli *Gete*.[125]

Ako se za istočne kulture može kazati da su okrenute sebi i uglavnom zatvorene i samodovoljne, tako nešto nije slučaj sa narodima koji su živeli na Balkanskom poluostrvu u staro doba (Grci i Iliri). Iako je, na primer, većina istaknutih helenskih umetnika, filozofa i državnika samoljubivo zahvaljivala bogovima što su se rodili kao Grci, duh ovoga naroda je, kao nikada pre i posle njih u istoriji, odgonetao pitanja od opšteg značaja za sve ljude. Istovremeno sabran, napet i racionalan, nemiran a nagonski, helenski genije je u kratkom razdoblju od dva stoleća zapljuskivao umetnost, književnost, nauku i filozofiju zapanjujućom bujicom remek-dela koja su odredila glavna merila evropskih civilizacija – pravoslavne i rimokatoličko-protestantske.[126]

Za razliku od kultura Egipta i Mesopotamije, starije i po nekoliko hiljada godina od Grčke, koje su se rodile, živele, dostigle vrhunac i nestale kao izrazito poljoprivredna društva čiji je unutrašnji društveni poredak počivao na svevlasti „božanskih" kraljeva, vojne aristokratije i moćne klase sveštenika na samom vrhu takvog, politeističkog sistema, Grci donose osoben odnos prema religiji i značajno drukčije organizuju svoj društveni život.

Dok u opštem poretku svih stvari orfički misticizam i olimpijski bogovi zauzimaju najistaknutija mesta, dotle, društveni poredak i njegovi zakoni predstavljaju ljudsko delo. Poredak je pre svega društveni poredak; čoveku nije dato da živi sam, nego u zajednici. Stav tvorca svega postojećeg je sažeto najbolje iskazan u *Heraklitovom* fragmentu: „Ovaj svet koji je isti za sve, nije stvorio niko od bogova ni ljudi, nego je uvek bio, jeste i uvek će biti večno živa vatra koja se prema svome zakonu pali i gasi."[127]

Ako ovaj Heraklitov fragment dovedemo do krajnjih teorijskih i filozofskih posledica, poredak svih stvari je nezavisan od bilo koga ili bilo čega – poredak kao *ding an sich* (stvar po sebi). Uzgred, Grci svojim mnogobrojnim bogovima, pored nekih natprirodnih sposobnosti, pripisuju izrazito ljudske osobine, ponekad i slabosti. Ovde se navodi Heraklitov fragment premda je i on, inače,

[125] *Miloš N. Đurić, Istorija helenske književnosti, Beograd, 1951.*
[126] *Bertrand Rasel, Mudrost Zapada, op. cit., str. 10.*
[127] *Isto, str. 26.*

ispoljavao prezir prema religiji, u nameri da se izoštri racioinalizam i vera u čoveka kao osnovne odlike ukupne helenske civilizacije.
Još je samo renesansa uzdigla tako visoko čoveka, pojedinca, učinila ga merom svih stvari; počev od Sofoklovih reči iz Antigone kako „mnoga moćna bića žive, ali nijedno nije moćnije od čoveka", sve do tvrdnje stoika da je „čovek čoveku sveta stvar" – *homo res sacra homini*.[128]
Stare Grke, kao ni pripadnike istočnih civilizacija nije mimoišlo zanimanje za promišljanje društvenog i ukupnog kretanja. Tako je još Heziod, ideji i veri u stalno napredovanje suprotstavio svoje učenje o pogoršanju i opadanju. Slično smeru kretanja kroz divovske cikluse rađanja i razaranja svemira koji teku u beskrajnom krugu, o čemu govore, na primer, najstariji indijski spisi Atharva Veda, Mahabharata i Purane, Heziod razlikuje tri velika razdoblja u nizu: zlatno, srebrno i gvozdeno doba. Očigledno je da Arijanci i Heziod ne dele Konfučijev optimizam; doduše, između pomenutih mislilaca postoji još jedna krupnija razlika: dok se kod prastarih indijskih učenja prepoznaje krug i večno vraćanje zadatih oblika u neizmenjenom nizu, dotle su u stavovima Velikog učitelja i najstarijeg grčkog filozofa krajnji oblici u zadatom poretku različitih razdoblja, zapravo, završeci svakog daljeg kretanja i neka vrsta eshatona.
Za razliku od Hezioda, većina drugih helenskih filozofa, najverovatnije pod uticajem astroloških učenja starog Vavilona o sedam svetskih doba, govori o „velikoj godini" i „velikom vremenu" koji se neprestano smenjuju. O kružnom kretanju govore Jonjani i Empedokle, a nagoveštavaju ga i pretsokratovci. U večitoj ćudljivosti i promenljivosti prirodnog i društvenog kretanja, radoznali i uvek budni helenski duh je nastojao da pronađe neke opštevažeće zakone, kosmički ili Božiji poredak svih stvari po kome bi se ravnao ovozemaljski red. Tako se došlo u odgonetanju navedene nedoumice, između ostalog, i do kruga pomoću koga je objašnjavano kretanje svemira, prirode ali i, što je za ovo istraživanje najznačajnije, oblika društvenog uređenja, političkog poretka...

Kretanje u krugu je, zapravo, svedeno na najmanju moguću meru jer je predvidivo, tj. nepromenljivo. Iskorak iz gvozdene nužnosti večnog vraćanja istog

[128] *Anej Lucije Seneka, Pisma prijatelju, Matica srpska, Novi Sad, 1987.*

učinio je Platon, dajući mu jedan viši, metafizički smisao: „Ovaj svemir sâm Bog sada vodi na njegovom putu i preokreće ga, sada ga opet pušta, kada njegova obilaženja dostignu meru vremena njemu određenom, pa se on ponovo od sebe sâm preokreće u suprotnom smeru, jer je živo biće i jer je dobio razum od onoga, koji ga je u početku sastavio. A to da se unazad kreće nužno mu je prirođeno... Ono, čemu smo dali ime nebo i svet, dobilo je doduše mnogo divnih darova od svog stvoritelja, ali je ipak i u vezi s telom. Stoga mu je potpuno nemoguće da bude slobodno od promene, ali se, koliko više može, kreće po istom prostoru, **na isti način i istim kretanjem** (podvukao D. S.). Stoga mu je zapalo kretanje natrag u krugu kao najmanja promena njegovog kretanja."[129]
U osnovi ovakvih paligenetičkih zamisli stoji kao pranačelo svakog kretanja, u stvari, večita borba suprotnosti. Načelo prapokretač, na primer, u indoarijanskoj kosmologiji preokreće doba kitra u doba kali, tj. iz reda, stabilnosti i hijerarhije se ulazi u nered, haos, besporedak; smena yina i yanga u kineskoj kosmologiji i tradiciji utiče na sve promene u prirodi i društvu... Ipak, najobuhvatnije, najrazuđenije i najprodubljenije su borbu suprotnosti kao prapokretača svega postojećeg, domislili upravo stari Grci.
Dvojstvo suprotnih načela kao prapokretača antički filozofi razmatraju u okvirima ontologije, epistemologije i estetike! Nećemo pogrešiti ako kažemo da je čitava grčka filozofija jedinstven preplet bezbrojnih dualizama i dihotomija – suprotstavljanje haosa i poretka je u središtu zanimanja ovog istraživanja. Otac dijalektike, Heraklit, poredi nalaženje sklada iz suprotnosti sa zapetim lukom, a stvarni svet vidi kao „uravnoteženi sklad suprotnih tendencija". Na svoj način sklad traži i Hegel kada uvođenjem sinteze dva oprečna stava izvodi vlastitu dijalektiku. Uzgred, Heraklit u fragmentu „rat je otac svega..." ne misli samo na fizičke sukobe ljudi i naroda nego i najšire, na sukob oprečnih tendencija. Skoro tri veka pre Heraklita, premda duboko prožet orfičkim tajanstvom, Pitagora miri neizbežne napetosti u pojmu harmonije. Dionizijsko i apolonsko, kao dva lica, nadgornjujući se prožimaju helenski duh i stvaraju ovu jedinstvenu civilizaciju.

[129] *Platon, Država, BIGZ, Beograd, 1985, str. 418.*

Kad je reč o kretanju unutrašnjih političkih poredaka Platon ga, takođe, poput kretanja kosmosa, prirode, čoveka i njegove duše, podvodi pod zakone kruga. Na početku je idealna država – aristokratija; pogoršanjem se dolazi do timokratije i oligarhije, da bi opadanje vrhunilo poretkom preterane slobode i demagogije – demokratijom. Demokratija se nužno pretvara u tiraniju, a ova, ponovo, u aristokratiju čime se zatvara prethodni i počinje novi krug kretanja oblika političkog uređenja. Filozof kome je istina bila draža od Platona[130] na mnogobrojnim primerima pokazuje neodrživost baš ovakvog rasporeda političkih poredaka; zanimljivo je da opravdani Aristotelovi prigovori nisu mnogo uticali na sklonost Grka da ukupno i društveno kretanje posmatraju kao krug.

Primera radi, iako je u svom čuvenom delu dao neprevaziđen opis Punskih ratova,[131] zasnivajući kazivanje na uzročno-posledičnom činjeničnom nizu, ni Polibije nije odoleo „kružnom" tumačenju kretanja i smenjivanja političkih i društvenih oblika. Kad je napustio pouzdano tlo „događajne istorije" koju je, inače, majstorski obradio koristeći se baš aristotelovskom naučnom metodologijom, Polibije nije izbegao neka opšta mesta grčke kosmologije. Na primer, on istovremeno upotrebljava u objašnjavanju istorijskog kretanja i smene političkih i društvenih poredaka krug i dihotomiju poredaka na dobre i rđave; originalan je kad u istorijski proces i kretanje uvodi Tihu (sudbina ili proviđenje).[132]

„Dobrim" političkim uređenjima, koji se smenjuju počev od monarhije, preko aristokratije do demokratije, Polibije stavlja protivtezu, u vidu dihotomije, „rđave": tiraniju, oligarhiju i ohlokratiju. Ovakvo kružno kretanje političkih poredaka Polibije naziva *anaciklozis*[133] predvidljivost i strogi determinizam odlikuju sve ovakve i slične filozofeme.

Sudbinu pojedinca, čitavih naroda i država određuju hirovi protivrečne Tihe; ovo sveprisutno božanstvo, koje je skoro pomračilo slavu olimpijskih bogova

[130] *Aristotel, Politika, BIGZ, Beograd, 1985.*
[131] *Polibije, Istorije I, II, Matica srpska, Novi Sad, 1988.*
[132] *Isto, str. 30.*
[133] *Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 25.*

klasične epohe, razrešava sva sporna mesta kada Polibije nije u stanju da pruži racionalna objašnjenja pojedinih događaja. Verovatnije je, ipak, da umesto Polibijevog shvatanja presudne uloge Tihe u rimskom osvajanju „sveta", objašnjenje treba tražiti negde drugde; u stvaranju najveće imperije na Sredozemlju proviđenje je bilo na strani oštroumnih, hrabrih, proračunatih, onih koji su znali da u svoja jedra udahnu i vetrove sreće.

Pre nego što se razmotri stvarni unutrašnji i međudržavni poredak antičkog sveta, treba pomenuti još neke stavove njegove tradicionalne kosmologije. Radi se o verovanju seobe (kretanja) duša. Ljudske duše se, po verovanju Helena, kreću tako što se sele, u večnom kružnom nizu – poretku, kroz različita, privremena, fizička obličja. Verovanje u seobu duša se pojavilo u VI veku pre Hrista, Budinom objavom u dolini Ganga i Pitagorinom tvrdnjom da je duša besmrtna i prelazi u druge vrste živih bića kao i da se sve stvari koje su se jednom zbivale posle određenih razdoblja vraćaju... „nema, očevidno, ničeg nemogućeg, jer posle naše smrti, posle mnogih perioda proteklog vremena, mi bivamo uspostavljeni u istoj formi koju sada imamo", kaže Hrizip. Stoik Nemezije poručuje: „Ponovo će biti jedan Sokrat, jedan Platon i svaki od ljudi sa istim prijateljima i istim sugrađanima... i ta se obnova neće ostvariti jednom, nego mnogo puta; ili, tačnije, sve će stvari večno biti obnavljane."[134]

Rimska stoa daje završni pečat ovakvim shvatanjima u iskazu cara-filozofa Marka Aurelija: „Onaj ko je video sadašnjost, taj je video sve što je bilo u toku večnosti i sve što će još biti u toku beskonačnog vremena, jer sve je istorodno i jednoobrazno."[135]

Iako duboko uronjen u orfički misticizam, Pitagora, međutim, nije izbegao da se suoči sa pitanjima političkog i društvenog poretka vremena u kojem je živeo. „Apolon Hiperborejski" na svom primeru najbolje pokazuje složenost i protivrečnost antičkog duha: uz svu misaonu apstraktnu delatnost, Pitagora nije ostao zatvoren u svoju filozofsku kulu od slonovače. Unutar društvenog poretka on je razlikovao „tri vrste ljudi koji dolaze na olimpijske igre",

[134] *Les Stoiciens, Textes choisis par Jean Brun, Press Univ. de France, Paris, 1968, str. 50, navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 26, 27.*
[135] *G. F. Aleksandrov, B. E. Bihovski, Istorija filozofije, I, Kultura, Beograd, 1948, str. 303.*

tj. tri društvene klase kazano današnjim jezikom: oni koji kupuju i prodaju su na najnižoj lestvici; iznad njih su učesnici u takmičenjima, a na vrhu su posmatrači koji su došli da gledaju, tj. teoretičari ili filozofi u prenosnom smislu.[136]

Nije teško, ovde, prepoznati sličnost između Pitagorinih „teoretičara", Platonovih „filozofa-vladara" i, u izvesnoj meri, Konfučijevih „mandarina".

Dok se zamišljeni i stvarni unutrašnji društveni sistemi i poreci u istočnim civilizacijama smatraju za bogomdane, nepromenljive, racionalni antički Grci ne uključuju bogove u stvaranje i raspored moći svojih društvenih poredaka. Kod Helena su, skoro po pravilu, na vrhu idealnih društvenih uređenja oni koji su u stanju da načinom života prevladaju slučajnost postojanja, tj. prevaziđu položaj u društvu koji im je unapred zadat rođenjem u određenom staležu.

Ogromna većina antičkih grčkih mislilaca ističe da osnovno načelo i političkog poretka mora da bude razum, glas savesti bez koga nema moralnog razvitka.[137] I u slučaju ovog istraživanja se vidi da izučavanje veza između znanja i dobra obeležava filozofiju ove civilizacije i, najposle, njen politički *nus*.

Polis, jedinstven oblik političkog organizovanja antičkog grčkog sveta, bio je središte javnog života; čovek kao političko biće (*physei zoon politikon*) je slobodan samo ukoliko uzima učešća u poslovima od opšteg interesa, delatno tragajući za onim što je dobro, pravedno, lepo i korisno za čitavo društvo.

Takav društveni poredak sadrži još i središte privatnog, prikrivenog, života: domaćinstvo, ikos (*oikos*) je ekonomska osnova, polje materijalne proizvodnje i nužnosti. Pojedinac je slobodan u ovako organizovanom društvu samo kada učestvuje u javnim poslovima „najbrbljivijeg od svih političkih oblika" (*Burkhardt*), a ne kad radi u privatnoj sferi života. Ovaj odnos je, nije teško uočiti, potpuno drukčiji od odnosa javnog i privatnog, slobode i nužnosti u današnjem liberalizmu.[138] Kod starih Grka fizički rad je, uz policijsku službu,

[136] *Bertrand Rasel, Mudrost Zapada, op. cit., str. 21.*

[137] *Platon, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon, BIGZ, 1985, str. 5.*

[138] *Mnogi vide i tumače slobodu u društvima tzv. liberalne demokratije kao oslobođenost ljudske jedinke u odnosu na nadzor državne vlasti i što je moguće veće polje privatnog naspram društvenog, kako je ispravno primetio još Benžamen Konstan. Primera radi, kod starih Grka onaj ko se nije zanimao i bio uključen u rešavanje pitanja od opšteg značaja, nego se zanimao samo najuže shvaćenim ličnim interesima, nazivan je idiotom.*

smatran nedostojnim slobodnog čoveka; te poslove obavljali su robovi i ostali članovi porodice.[139]

U duhu pitagorejske tročlane podele društva, nadahnut takođe i primerom Sparte, u dijalogu „Država" Platon stvara, prvi u istoriji, poznat model idealnog društvenog poretka. Kao što je poznato, Platonov utopijski projekat, duboko prožet Sokratovim shvatanjima, bio je uzor i preteča mnogim misliocima koji su izlagali zamisli idealnih političkih uređenja, od **Tomasa Mora**, **Kampanele**, **Kabea**, sve do **Hakslija** i, u izvesnoj meri, **Orvela**. Poželjni društveni poredak, kod Platona, ne nastaje kao posledica nametanja silom, bilo od Boga, bilo od ljudi; zakonodavac je taj koji određuje raspored spratova društvene zgrade i odnose u njoj. Poredak se, prema tome, uspostavlja iznutra, dobrovoljnim pristankom ljudi u pitanju. Takav poredak, pre svega, teži sveopštem skladu. Ako, naime, svaki deo deluje ispravno, čitavo društvo dostiže harmoniju i pravednost. Da bi se takvo poželjno stanje postiglo, svaki sloj (vladari, vojnici i obični ljudi), kao i svaki pojedinac, treba da se bave samo svojim poslom.

Platon bi, inače, izneverio suštinske odlike helenskog duha i, pre svega, vlastitog učenja, da nije dopustio mogućnost vertikalne pokretljivosti na zadatoj društvenoj lestvici: nadareni i sposobni, naime, imaju mogućnost da od običnih ljudi ili vojnika postanu vladari; na drugoj strani, moglo je da se dogodi da manje sposobni potomci vodeće društvene klase budu proterani među vojinike ili u gomilu najnižih. Kada to zahteva opšti interes („državni razlog"), vlada ima pravo da laže: tj. da postojeći društveni poredak, ma kakav on bio, prokazuje kao jedino moguć, pravedan, po svemu najbolji, bogomdan. Ono što je, između ostalog, bio posao religije i sveštenstva u istočnim i mnogim drugim starim i novim civilizacijama i društvima, kod Grka je obavljao sam vladajući sloj pomoću ideološkog samoopravdavanja vlastitog socijalnog položaja.

Razume se, ni stari Grci se nisu libili pozivanja na bogove kad su to nalagali interesi očuvanja postojeće vlasti i delotvornijeg vladanja. U praktičnom bavljenju politikom Platon je bio mnogo umereniji u svojim stremljenjima: na primer, nije mu padalo na pamet da primeni rešenja iz „Države" na stanje u

[139] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, Rad, Beograd, 1988, str. 17–19.*

Sirakuzi gde je otišao sa skromnim ciljem da prevaspita i obuči vladarskom umeću tamošnjeg princa. Njegov pragmatizam je, takođe, vidljiv i u razlikovanju društvenih uređenja-poredaka: poimajući prednosti i nedostatke svih tada poznatih i zagovaranih poredaka, on je kao najbolji oblik političkog uređenja preporučivao mešoviti, spoj monarhije i aristokratije, ali pre svega, vladavinu zakona. Pri kraju života, posle mnogo gorkih iskustava, Platon je došao do zaključka da su zakoni, premda i njih stvara čovek, ipak nešto manje podložni kvarenju nego što su to ljudi, pa makar ovi bili i filozofi...

Kad je reč o odnosu prema strancima, negrcima, među Helenima gotovo da nema izuzetaka: uz osećanje svakovrsne vlastite nadmoći, svi „drugi" se sa prezrenjem nazivaju varvarima. Na primer, gradove treba podizati daleko od mora kako bi se izbegao rđav uticaj trgovine i veza sa strancima. Zaljubljenost u polis i njegovo postavljanje iznad svih drugih oblika političkog organizovanja, težnja skladu u srazmeri a ne prostorno-fizičkoj veličini[140] na svoj način su ubrzali silazak grčkog „sveta" s pozornice moćnih naroda na Sredozemlju. Čak i onda kada je Aleksandar Veliki stvarao, shodno nalogu vremena i saobrazno moći kojom je raspolagao, najveću državu starog veka, za svog života megaimperiju, Aristotel je ushićeno slavio prednosti države koja se može dogledati s vrha brda. Grci su, naime, tragali za granicama u duhu, dok su ih Rimljani postavljali na tlu,[141] izgrađujući državu i državne ustanove divovskih razmera.

Duhovno široki, Heleni su ispoljili, naspram rimskog univerzalizma, uskogrudi politički partikularizam. Uostalom, to je i razumljivo za političko biće naroda koji je dovodio u tesnu međusobnu vezu poredak (*taxis*) i sklad (*simfonija*). Ni velika spoljna opasnost nije trajno politički ujedinila tragično razdrobljeni „svet" gradova-državica. Činilo se, za kratko, da će do toga cilja doći Delfski savez u ratu protiv Persijanaca, ali ni tada Grci nisu stvorili veliku državu – carstvo, po njihovim shvatanjima „varvarski izum".

Glavni teret u helenskom otporu stranom osvajaču podnela je Atina; posle bitke na Maratonu i sudara mornarica kod Salamine nastupa „zlatno doba"

[140] *Miloš Knežević, „Roma aeterna – imperija priprema udarac", Ekonomika, Beograd, br. 7–8, 1995, str. 68–71.*

[141] *Isto, str. 68–71.*

ove talasokratske države. Vrhunci koje su dosegle umetnost, nauka, filozofija, graditeljstvo – ukratko, kultura i civilizacija, ostali su nenadmašeni kroz čitavu istoriju čovečanstva sve do naših dana. Vešto i bezobzirno uvećavajući moć uglavnom na račun svog najvećeg takmaca u grčkom „svetu", Sparte, Atina je poremetila ravnotežu snaga koja se održavala do rata sa Persijancima. U predvečerje strašnog rata, koji je „kucao na vrata helenskih plemena",[142] stajala su dva suprotstavljena saveza u borbi za hegemoniju nad čitavim grčkim svetom: demokratska Atina naspram aristokratske Sparte.

Iako je na površini ideološki jaz dva različita društvena uređenja i sistema vrednosti bio najvidljiviji, u osnovi sukobljenih privrednih, trgovačkih, vojnih i geopolitičkih interesa ležala je, u stvari, borba za nadmoć u helenskom svetu. Kategorijama Kaplanove teorije međunarodnog sistema rečeno, u odnosima dva vojnopolitička saveza, na čelu sa Atinom i Spartom, može da se govori o „bipolarnom međudržavnom sistemu".[143] Sudbonosni sukob je izbio zbog straha Spartanaca i drugih da će Atina svojom politikom sile i neumerenim širenjem, potpuno srušiti ravnotežu snaga do tada uglavnom nezavisnih gradova-država i uspostaviti carstvo. Zanimljivo je da ni odnosi unutar saveza na čelu sa Atinom nisu ulivali poverenje ostalim državama u pogledu očuvanja njihove vlastite nezavisnosti; razuzdani i oholi Perikleovi naslednici su pretvorili savez u svojevrsnu talasokratsku tiranidu, saveznike u podanike. Iako su pred sam početak Peloponeskih ratova već gospodarili čitavim Egejom (431. g. pre Hrista), trgovački interesi su im bili upereni i na Zapad – preko suparničkog Korinta na Sirakuzu koja je kontrolisala puteve robe i novca u Joniji i čitavom istočnom Sredozemlju.

Ovakvo ponašanje demokratske Atine belodano je dokazalo da oblik unutrašnjeg političkog uređenja ne utiče presudno na spoljnu politiku jedne države.

Narušavanje ravnoteže snaga je bio presudan razlog da Sparta u nešto labavijem savezu uđe u rat protiv Atine. „Odglasaše Lakedemonjani da su ugovori o miru raskinuti i da treba ući u rat, ne toliko što su se poveli za razlozima

[142] *Miloš N. Đurić, Istorija helenske književnosti, op. cit., str. 445.*

[143] *Kaplan Morton, System and Process in International Politics, New York, 1975.*

svojih saveznika koliko **od straha** (podvukao D. S.) da će Atinjani još više narasti i ojačati, videći da im je već sada podložan veliki deo Helade."[144] Kao što se može videti iz navedenog Tukididovog objašnjenja, Sparta se u vođenju svoje državne politike nije rukovodila ni moralnim obzirima niti ideološkim uverenjima, a najmanje je obraćala pažnju na razloge pravne prirode. Tukidid oštroumno uočava i ističe da za delanje u politici nisu odlučujući moral i pravo, nego interes države. „Za vladara ili za državu koja prostire svoju vlast i na druge krajeve, ništa nije nerazumno što je za njih korisno."[145]

Ne obazirući se na moralnost upotrebljavanih sredstava, Tukidid, poput Makijavelijevog hvaljenja Frančeska Sforce i Čezara Bordžije, ističe makedonskog kralja Arhelaja, bezobzirnog despota, samo zbog njegovih zasluga u jačanju i širenju države. Ovom velikom naučniku je još tada bilo jasno da međudržavni poredak ne počiva na pravu, nego na zakonu moći koji, zapravo, sam stvara pravo.[146]
Zato, zaključuje ispravno Tukidid, pravni razlozi u uzajmnim odnosima država „važe" samo u slučaju ravnoteže snaga, a inače, slabiji mora da se podredi jačem. Istorija potonjih međudržavnih i međunarodnih odnosa je slepom surovošću potvrdila istinitost Tukididovih reči u svakom pojedinom slučaju. Ovakva gvozdena izvesnost u odnosima velikih i malih dovedena je do cinizma u navođenom iskazu Kautilje o „ribljoj politici"; slično savetniku na dvoru Čandragupte Maurje, Tukidid strasno i nepristrano istražuje stvarnost; prvi, pravi naučnik istoričar, takođe i teoretičar međudržavnih odnosa, *sine ira et studio*, secira događaje u uzročno-posledičnom nizu, „hvata" Makijavelijevsku „zbiljsku istinu stvari" za rogove.
Da je zakon moći jedini večan i nepromenljiv zakon, dat od bogova za sve ljude i za sva vremena, govori Tukidid opisujući način na koji je Atina podvlašćivala stanovnike malog, do tada neutralnog ostrva Melos u Egeju. Atinjani se „pravdaju" pred Meljanima: „Mi smatramo da i bogovi, po opštem verovanju,

[144] *Tukidid, Peloponeski rat, (1, 88), navedeno prema: Miloš N. Đurić, Istorija helenske književnosti, op. cit., str. 445, 446.*
[145] *Isto, str. 446.*
[146] *Isto, str. 447.*

i ljudi, očevidno pod neodoljivim pritiskom prirodne nužnosti, neograničeno vladaju nad onim što su zadobili. Mi niti smo taj zakon postavili, niti smo ga prvi kao gotov upotrebili; primili smo ga onakvog kakav postoji, služimo se njime i predaćemo ga za sva vremena u nasleđe, dobro znajući da biste i vi svi drugi, kad biste imali našu moć, to isto činili."[147]
Premda je njegova kritika bila prvenstveno usmerena na oštrinu atinske hegemonije prema saveznicima, Tukidid, svestan opštosti važenja zakona moći, ispravno predviđa da bi Spartanci bili još gori hegemoni, tvrdeći kako je hvalisanje Lakedemonjana kako će osloboditi čitav helenski svet samo prazna reč.[148]
Tukididu je, u analizi stvarnih društvenih i međudržavnih odnosa malo šta promaklo: suprotnosti ekonomskih i političkih interesa, sukob bogatih i siromašnih, robovlasnika i robova, državni razlog, ljudska priroda najviših nosilaca vlasti... Kao vrsni, „doktrinarni" realista, on ističe uticaj čovekove duboko ukorenjene i nepromenljive strasti za moć na tok ljudskih stvari. Tukididovo obuhvatno i produbljeno istraživanje čoveka i društva vidi se i u njegovom posmatranju verskih predstava, moralnih pravila, običaja, ustanova i pravnih instituta, zakona i ustava – ne kao pojava apsolutnog važenja, nego proizvoda određenog odnosa snaga, ne samo između različitih naroda nego i između staleža, ili između vođe i širokih slojeva u jednom narodu, ili, upotrebe religije kao kratkoročnog i dugoročnog sredstva vladanja (*instrumentum regni*).[149]

Da je pravo uvek pravo jačega, za Tukidida, kao ni za Kalikla i Trazimaha, nema sumnje. Slično sofistima i kod njega svi ljudski zakoni imaju svoja krajnja ishodišta u „prirodnim zakonima", a društveni poredak u prirodnom poretku svih stvari. Budući da „prirodne zakone" nije uspostavio čovek, to se oni mogu po svom karakteru smatrati za „božanske"; takvi zakoni ne poriču hijerarhiju jačih i slabijih – jedino što oduzimaju tom nepromenljivom odnosu su pusta-

[147] *Meautis, G., Le Dialogue des Atheniens et de Meliens, navedeno prema: Miloš N. Đurić, Istorija helenske književnosti, op. cit., str. 447.*
[148] *Isto, str. 451.*
[149] *Isto, str. 453.*

hijske i zulumćarske crte. Prema tome, „božanski zakon iz kojega se svi ljudski zakoni hrane"[150] predstavlja svojevrsni, prethodni, božanski/prirodni poredak koji suštinski određuje društveni poredak.

Treba još reći da Tukidid nije zagovornik načela moći, ali i da zbog vlastitih uverenja nije okretao glavu u stranu od zbilje političkih odnosa o kojima je pisao. Drugim rečima, nije krivio naučno ogledalo za često ružno lice političke stvarnosti; bio je potpuno svestan, poput svog savremenika Sun Cua,[151] da državi, suočenoj sa dobro naoružanim i opasnim protivnicima, moralni, pravni ili ideološki razlozi neće biti od velike koristi. Jer, „jaki čine ono što moć mora da čini, a slabi prihvataju ono što moraju da prihvate".[152]
Svojstveno je moći da teži da se uveća, da preko nadmoći dođe do svemoći; moć za to ne traži razloge i opravdanja jer su svi razlozi već sadržani u njoj samoj. Moći ne smeta ako je u svom uvećavanju „pokrivena" pravom, moralom, religijom... pravo, moral i religija je ne mogu zaustaviti u uvećavanju ako im prethodni ciljevi nisu saglasni... Samo moć može da ograniči moć.
Zato Tukidid i Kautilja ispravno zaključuju da je borba za moć, odnosno za prevlast nad čitavim grčkim „svetom" i indijskim potkontinentom, prauzrok svih sukoba, njegovo „neuralgično jezgro". „Najistinitiji, ali najtamniji uzrok mislim da je bilo to što su Atinjani postajali veliki i Lakedemonjanima strah zadavali i tako ih primorali na rat."[153] Dovodeći u suštinsku vezu moć i poredak na ovakav način, Tukididu je pošlo za rukom da dođe u samo srce politike i nauke o međudržavnim odnosima. Vredi pomenuti još jednu odliku njegovog načina mišljenja: sposobnost da filozofski, logički i metafizički promišlja celinu svih stvari, tj. da u jednom delu vidi celinu, a u celini sve njene delove.
U skoro nerazmrsivom klupku događaja, uzroka i posledica jednog dugotrajnog rata, on je, sa svojih olimpijskih visina duha, uspevao da dogleda i ukupan *taxis* helenskog sveta, kao i mesto i značaj tog „kosmosa" u tada poznatom

[150] *Isto, str. 453.*
[151] *Sun Tzu, The Art of War, Oxford University Press, New York, 1963.*
[152] *Thucydides, History of Peloponnesian War, Penguin, New York, 1972, p. 402.*
[153] *Tukidid, Peloponeski rat, op. cit., str. 450.*

i postojećem poretku naroda i država. Pokušaj Atine da hegemonijom nad svim ostalim gradovima-državama ostvari svojevrsni „novi grčki poredak" neuspešno je završen. Po mišljenju Tukidida, najveću krivicu snose upravo Periklovi naslednici. Oni nisu uvažili „vjeruju" svog velikog državnika, da se dobro celine zasniva na dobru svakog njenog dela.[154]
Poštujući ovo načelo u Periklovo doba u načinu unutrašnjeg političkog uređenja, Atina je opravdano postala perjanica i sinonim demokratije. Prava jedinke, delova, skoro da su bila u ravnoteži sa pravima zajednice, celine. Sklad je prožimao unutrašnji poredak. Kad je reč o odnosima u vascelom helenskom svetu, sebični interesi osnažene Atine na račun opštih interesa i zajedničkih vrednosti, ugrozili su same osnove *taxis-a*.

Posle završetka Peloponeskih ratova, 404. g. pre n. e., poredak je trajno ustupio mesto neredu; samo je kratkotrajni bljesak u vidu osvajanja Aleksandra Velikog izlio poslednju lavu pred gašenje helenskog civilizacijskog vulkana.

Nepovratno raspadanje i truljenje ove civilizacije najbolje je uočio i zabeležio Demosten u čuvenim besedama o spoljnoj politici. Najšire govoreći, i ovde je kao i u mnogim drugim slučajevima opadanja civilizacija, kvalitet ustupio mesto kvantitetu. Demosten žigoše pogubnu samoživost, zavist, lakomislenost, potkupljivost kao tada preovlađujuće društvene osobine. Stara robovlasnička demokratija je izgubila svoju strogost, ljudi su postali razuzdani, sumnjičavi i skloni uživanju. Ovo sveopšte kvarenje nagriza i druge temelje poretka: građani u vojsku šalju najamnike i probisvete koji su vođeni ne ljubavlju prema otadžbini, nego željom da pljačkaju i ubijaju... generali izgledaju kao da su birani za vašar, poput grnčarskih figura, a ne kao vojskovođe od poverenja.[155]
Ovde treba postaviti i jedno retorsko pitanje: da li su ikada i igde znaci propadanja naroda, države ili civilizacije bili drukčiji?

[154] *Isto, op. cit., str. 448.*
[155] *Isto, str. 664.*

Traganje za granicama u prostoru

Skoro istovremenim razaranjem dva najveća takmaca, trgovačke civilizacije Kartagine i poslednjeg uporišta helenskog sveta, Korinta, 146. g. pre Hrista, učvršćuje se na obodima Sredozemnog mora viševekovna Rimska imperija. Kada sredinom drugog veka naše ere rimske legije budu izbile na Rajnu i Dunav i izgradile prve *castrum stative* u Britaniji, državni kolos starog veka stići će do svojih krajnjih prostornih granica.

Ako se složimo sa tvrdnjom da „poredak najpre znači prostorni odnos lica ili stvari jednih prema drugima",[156] ukratko valja reći nešto i o imperijalno-teritorijalnim kolosima, koje su prethodile Rimu. Primera radi, ovde ćemo izložiti osnovna saznanja o tri takve tvorevine, premda ih je bilo više u dalekoj istoriji koja prethodi podrobno izučenom milenijumu pre Hrista. Inače, istraživanje uzroka prikrivanja i krivotvorenja postojanja naroda i država-imperija u mnogomilenijumskoj istoriji čovečanstva nije u središtu ove rasprave. Carstva koja su vremenski neposredno prethodila Rimu su **Asirija**, **Persija** ili **Iran** i **Imperija Aleksandra Velikog**.

Za razliku od Helena, sve četiri imperije starog veka težile su srazmeri u velikom: na primer, Asirci su protegli svoju vlast, od tada za njih poznatih desetak miliona kvadratnih kilometara Zemlje, na blizu milion kvadratnih kilometara. Kada neimari budućeg Persijskog carstva, Međani, budu zauzeli asirsku prestonicu Ninivu 607. g. pre n. e., kroz jedan vek, pod skiptrom cara Darija, Persijsko carstvo će „pokriti" skoro trećinu tada poznatog sveta sa svojih pet i po miliona kvadratnih kilometara.[157] Mnoštvo naroda, plemena i rasa je ulazilo u sastav Persijske imperije; nekadašnja carstva i velike države, **Asirija**, **Vavilonija**, **Lidija** i **Misir** svedene su na obične pokrajine – satrapije.

[156] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 206.*
[157] *Imperije, Sedma sila, Beograd, 1940, str. 5.*

Ovakva divovska moć u fizičkom prostiranju nije dobila odgovarajući izraz u trajanju; krajem četvrtog veka, 330. g. pre n. e., Aleksandar Veliki je srušio Persijsko carstvo, ali ga nikada do kraja nije potpuno zauzeo. Njegova imperija je bila po veličini nešto manja, obuhvatala je četvrtinu geografski poznatog sveta.
Rimsko carstvo kao „univerzalna država unitarnog karaktera",[158] je na vrhuncu svoje moći zahvatalo blizu šest miliona kvadratnih kilometara, što je u drugom veku naše ere predstavljalo nešto manje od osmine „poznatog sveta".[159] Unutrašnji društveni poredak se odlikovao velikom centralizacijom – grad Rim je bio neprikosnoveno središte imperije iz kojeg se preko upravnih oblasti-provincija delotvorno nadzirala ukupna teritorija carstva. Osim moćne Pretorijanske garde u samom gradu Rimu, najveći deo vojske je bio raspoređen po gotovo beskrajno dugim granicama, naspram drugih naroda koje su Rimljani oholo nazivali varvarima.
Posle pada republikanskog Rima, za vreme principata, i, posebno, dominata, vlast je u celini bila u rukama cara – Cezara Avgusta. Premda je Senat postojao za sve vreme trajanja Imperije, tj. njenog zapadnog dela (sredina V veka), njegova uloga je bila formalne prirode; vrhovni magistrat Roma Aeterne je istovremeno i *pontifex maximus* – prvosveštenik državnog kulta: on u svojoj ličnosti otelovljuje jedinstvo nebeskog (božanskog) i zemaljskog (političkog) poretka. Paganski Rim podjednako slavi i veliča mnoge bogove, uključujući tu i one „od krvi i mesa" – kao što je poznato, biste princepsa se izlažu uz biste bogova...

Premda istaknuti predstavnici rimske stoe „idu dalje" u odnosu na Aristotelovu tvrdnju da; „Grk Grku ne može da bude rob", i zagovaraju jednakost svih ljudi, stvarni unutrašnji društveni poredak u Rimskoj imperiji, kao i njen odnos prema drugim narodima, govore drukčije.
Rim je u stvarnosti težio univerzalnoj, svetskoj državi, svojevrsnom „svetskom poretku"; u tom viševekovnom poduhvatu legije je zaustavljala samo neka druga sila, nikako preovlađujuća filozofska uverenja o jednakosti svih ljudi, moralne norme, stari običaji ili pravne obaveze. Pokorenim narodima je „ognjem i mačem" nametan *Pax Romana*, imperijalni mir koji je u interesu jačeg.

[158] *Georg Schwarzenberger, Power Politics, Stevens, London, 1964, Third Edition, p. 15.*
[159] *Imperije, str. 6.*

Pravo samo slepo prati silu i opravdava njene postupke i odnos snaga; o toj činjenici ni istinski veliki rimski pravni mislioci nisu imali iluzija. Čak i jedan pesnik pronicljivo vidi šta odlučujuće utiče na odnose između ljudi:

> „Zapamtite vi, o Rimljani, da vladate narodima
> uticajem – ovo će biti vaše umeće –
> da krunišete mir pravom
> da poštedite ponizne, i da ukrotite ponosne."[160]

Valjda će, verovao je iskreno Vergilije, poraženim narodima biti lakše kad se njihovo ropstvo pretoči u pisane pravne odredbe nekakvog ugovora o miru? Ipak, i Vergiliju je jasno da „pravni ukras" samo sledi večiti i nepromenljivi odnos jačih i slabijih u poretku moći. Ono što nikako nisu dozvoljavali kad je reč o njihovim odnosima sa drugim narodima, Rimljani su, sledeći stoičko naučavanje o jednakosti svih ljudi dopuštali mogućnost da, mimo stvarnih odnosa ljudi i naroda, postoji prethodni, „prirodni poredak" i tzv. prirodno pravo. *Gaj* u tom smislu pravi poznatu razliku u odnosu na „građansko pravo kao jedinstveno pravo jedne posebne države", na jednoj, i na, „pravo čiji je **prirodni razlog** (podvukao D. S.) postavljen za čovečanstvo u celini i koje je jednako za sve ljude, (naziva se *ius gentium)*, i pravo kojim se služe svi narodi",[161] na drugoj strani.

Poredak u hrišćanstvu

Posle neuspešnih Dioklecijanovih progona hrišćana („proganjanje je uvek znak slabosti progonitelja"),[162] Galerije 311. g. n. e., Ediktom o toleranciji, zaustavlja dalje napade na ovu veru; Imperija je na ovaj način nevoljno priznala svoju

[160] *Virgil (70–19. g. b. C), The Aeneid, navedeno prema: Peace on Earth, op. cit., p. 74.*
[161] *Gaius (110–180), Rome, The Digest of Justinian, navedeno prema: Peace on Earth, op. cit., p. 125.*
[162] *Bertrand Rasel, Mudrost Zapada, op. cit., str. 113.*

nemoć da iskoreni pristalice hrišćanstva. U Ediktu su izrečeni važni stavovi o odnosu hrišćanstva (crkve) i svetovne vlasti (rimske države) koji imaju značaj za ovu raspravu. Da bi prema hrišćanima bila povraćena „dobra osećanja" (*ad bonas mentes redirent*), Galerijan od njih traži da poštuju tri zahteva rimske države: „Da se ne odaju nikakvom činjenju protivno **ustanovljenom poretku** (podvukao D. S.); da mole svog Boga za (našu) dobrobit i, najznačajnije, car im zamera što su u prošlosti okupljali ljude različitih vrsta, i time narušavali **prirodnu podeljenost među ljudima** (podvukao D. S.)."[163]
Iako je hrišćanstvo dovelo u pitanje cara kao pontifex maximus-a, prvi zahtev Galerijana da hrišćanstvo prizna nepovredivost svetovnog poretka pokazuje da je samoodržanje najvažniji zadatak svakog poretka. Politeističkoj rimskoj državi nije previše smetalo to što su hrišćani, posle trovekovne borbe, na nebo ispeli i svog jedinog Boga, ukoliko ne ugrožavaju svetovnu vlast cara.
Drugi zahtev, da se hrišćani „mole svom Bogu za dobrobit države i njihovu sopstvenu",[164] predstavlja, zapravo potvrdu Hristovih reči da treba dati „caru carevo, a Bogu božije". Od vremena Edikta o toleranciji, a ne od Milanskog edikta 313. g., kojim je hrišćanstvo postalo *religio licita*, svejedno da li je to nameravao, car je priznao da je vrhovni magistrat svetovnog, državnog poretka, ali ne više i prvosveštenik državnog kulta. Doduše, sve do kraja IV veka vladari rimske države će nositi titulu *pontifex maximus*-a, ali je presudan zaokret u ovom pogledu već napravljen pomenutim ustupcima hrišćanstvu. Dva poretka, Božiji i zemaljski, nisu više simbolično otelovljeni u jednoj osobi: složen i protivrečan odnos istovremenog sukoba i saradnje, u različitim oblicima ispoljavanja, trajaće sve do pobede načela *cuius regio eius religio.*

U tom pogledu je zanimljiv način na koji je Evsevije (Euzebio) iz Cezareje („hrišćanski Herodot"), u njegovoj čuvenoj „Crkvenoj istoriji", doveo u vezu razvoj crkve sa razvojem rimske države. On, naime, tvrdi da iza vremenske podudarnosti pojave Hrista na Zemlji i ustanovljavanja Avgustovog principata ima i nešto više od puke slučajnosti. Slamanjem „nacionalnih" država

[163] *Srđan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, Naučna knjiga, Beograd, 1984, str. 140, 141.*
[164] *Isto, str. 141.*

u Egiptu i Judeji, Rim postaje imperija koja teži ostvarenju svetskog poretka. Više od sto godina pošto je razorio Kartaginu, kosmopolitsku civilizaciju, veoma sličnu današnjoj američkoj koja „solidno pretpostavlja rafiniranom",[165] sudbonosnom pobedom u bici kod Akcijuma, 31. g. pre n. e., Rim prevazilazi svoje nacionalne okvire i potvrđuje se kao imperija. Evsevije, konačno, tvrdi da postoji suštinska, a ne samo slučajna, vremenska podudarnost u nastanku „svetskog carstva" i „svetske crkve". „Bilo je to delo božanske i tajanstvene snage, videti u isto vreme, kako njegova reč, u skladu sa onim što je on učio o vladavini jednog jedinog Boga, koji je nad svima, oslobađa ljudski rod u isto vreme varljivog dejstva demona i **mnoštva vladavina nad narodima** (podvukao D. S.). Od davnina je postojalo u svakom narodu hiljadu kraljeva i oblasnih gospodara... Ali, kada se pojavio od Boga Hrist, o čemu su proroci od davnina objavili sledeće: „Tih dana će se podići pravda i veliki mir, i žrtve će raskovati mačeve svoje na raonike, i koplja svoja na srpove, neće dizati mača narod na narod, niti će se više učiti boju. Dela su usledila prema proročanstvima. Na primer, podeljena vladavina kod Rimljana je nestala kada je Avgust ustanovio monarhiju, u istom trenutku kada se pojavio naš Spasilac..., došlo je do uništenja mnogobožačkog greha i nesloge među narodima što je dovelo do nestanka nekadašnjih nedaća."[166]

Kao što se iz prethodno rečenog može zaključiti, odnos crkve i države je protivrečan i složen: povremeno se interesi podudaraju i međusobno podržavaju, uz neprekinutu, čas javnu, a češće prikrivenu, ali žestoku, borbu za prevlast... U jednom se i crkva i imperija u potpunosti slažu: posebni narodi, nacije, su prepreka stvaranju i očuvanju svetske države-imperije; mnogo bogova i vera onemogućavaju nametanje samo jednog Boga svim ljudima i svim narodima. Univerzalizmu teže, podjednako, Rimska imperija i Rimska crkva.
Papa Lav Prvi je neočekivano otvoreno kazao ono što je i u imenu – „katolička" – nagovešteno: *Roma per sedem Beati Petri caput orbis effecta.*[167]

[165] *Fernan Brodel, Mediteran, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995, str. 80.*
[166] *Preparatio evangelica, 1, 4, 2–5, ed. J. Sirinelli et E. des Places, Paris, 1974, sources chretiennes 206, pp. 118–122, navedeno prema: Srđan Šarkić, op. cit., str. 25, 26.*
[167] *James Bryce, The Holy Roman Empire, Schocken Books, New York, 1961, p. 154.*

Poredak koji bi istovremeno odgovarao i crkvi i državi sačinjavali bi jedan Bog, jedan Car, jedna crkva. Jedini veliki autoritet crkve, koji je odbacivao pomenutu Evsevijevu tezu, bio je Aurelije Avgustin, tvrdeći da ustanovljenje Avgustovog principata nije značilo i ustanovljenje mira za sve narode, što je argument koji se ne može pobiti. Ipak, suštinski značaj vremenske podudarnosti pojave Hrista i uspostavljanja rimske države kao imperije, Avgustin nije sporio. Ogroman broj hrišćanskih mislilaca i crkvenih autoriteta nije uopšte dovodio u pitanje navedenu tezu „hrišćanskog Herodota".[168]
Mnogobrojni primeri pokazuju da su u borbi za prevlast, koja nikada nije jenjavala, crkva i država svesno podržavale jedna drugu. U organizacionom pogledu, upravni poredak carstva se gotovo u potpunosti preklapao sa crkvenim oblastima – dijecezama; težnja širenju im je zajednička, svejedno da li je reč o pridobijanju novih duša ili osvajanju novih prostora. I u jednom i u drugom slučaju neophodna je kruta organizacija i ideološka jednoobraznost, ukratko, ako se poslužimo pojmovima teorije poretka i teorije sistema, radi se o poretku gvozdene hijerarhije čiji delovi poslušno slede unapred postavljene ciljeve koje postavlja središte moći u sistemu.
Kada pored prva dva zahteva hrišćanima iz Edikta cara Galerija, 311. g. n. e., ovaj „božanski imperator pet puta, konzul, otac otadžbine, prokonzul, vrhovni sveštenik, nepobedivi „Avgust",[169]... zamera Hristovim sledbenicima „što su u prošlosti okupljali ljude različitih vrsta, i time narušavali prirodnu podeljenost među narodima",[170] on otkriva i neke razlike u načinu ostvarenja svetske države, odnosno svetske crkve: za „stado verujućih", svi ljudi su, bez obzira na narodnu ili nacionalnu pripadnost, poželjni kao istoverci; nasuprot tome, svetovni, državni poredak, u nameri da „opravdava" vlast ljudi nad ljudima i jednog naroda nad drugim narodima, deli ih na više i niže.
Nije teško iz prethodno rečenog zaključiti da crkvi stoje na raspolaganju delotvornija sredstva za širenje: jedini važan činilac moći, koji ona nema u odnosu

[168] *Reč je o Jovanu Hrizostomu, Grigoriju Nazijanskom, Diodoru iz Antiohije, Teodoritu, Prudenciju, Ambroziju iz Milana, Jeronimu i drugima...*
[169] *Edikt cara Galerija; prema: Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 140.*
[170] *Isto, str. 141.*

na državu, je monopol nad fizičkom silom. Zato se zajedničko nastupanje svetovne i duhovne vlasti ka ustanovljenju „svetskog poretka" pokazuje kao idealno rešenje. Iako, na primer, u Ediktu zamera hrišćanima što ne dele narode na više i niže, Galerije, zapravo, shvata suštinsku vezu i ubojitost međusobne podrške crkve i države. To što je svaki od dva takmaca pokušavao da suparnika podvlasti i pretvori u svoje oruđe, drugo je pitanje.

Iako Crkva slavi Konstantina Velikog kao prvog „hrišćanskog cara", što je on u jednoj meri i bio, glavni razlozi osnivača grada na Bosforu da Milanskim ediktom, 313. g. n. e., prizna hrišćanstvo, nisu bili prvenstveno verske prirode. Dozvolivši slobodu veroispovesti za hrišćane i utvrdivši nepovredivost crkvenih dobara, Konstantin je ubrizgao svežu krv posrnulom carstvu i, zapravo, putem ustupaka, učvrstio postojeći poredak.
Pojmovima teorije poretka, dokazano je, da je Konstantin primirio razarajuće dejstvo ove vere po ustanove i vrednosti carstva (pacifikacija); uključivši veliki broj stanovnika u društveni život i pravnu strukturu države (integracija), i, na taj način, očuvao postojeće stanje (konzervacija).[171]

Uostalom, da su „svakako politički ciljevi bili presudni za Konstantina",[172] vidi se i iz samog Milanskog edikta gde se kaže da je hrišćanstvo ozakonjeno, postalo *religia licita*, „...**s razloga korisnosti** (podvukao D. S.) i pravičnosti".[173] U pismu episkopu Anulinu, Konstantin još izričitije podvlači značaj („korisnost") religije za rimsku državu: „...prezir prema veri, u kojoj je sačuvano vrhovno poštovanje presvete nebeske moći, donosi očigledno velike opasnosti javnim poslovima,..."[174] „Jer naša je volja da se uvek radujemo i slavimo verom, pošto

[171] *Ovde su slobodnije upotrebljeni pojmovi koje u razmatranju odnosa poretka, „integracionističke socijalnopolitičke teorije ili ideologije" i pozitivističke teorije društva i politike koristi prof. Tadić u: Nauka o politici, op. cit., str. 208.*
[172] *Milanski edikt, navedeno prema: Srdan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 198.*
[173] *Eusebio, Historia Ecclesiae, X, 7, 1–2, ed. Bardy, p. 112–113, navedeno prema: Srdan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 204.*
[174] *Teodosijev kodeks, XVI, 2, 16, „Gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram publicam contineri", navedeno prema: Srdan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 232.*

znamo da **našu državu više podržava vera** (podvukao D. S.), nego javne službe i telesni rad ili znoj",[175] kaže se u jednom Konstancijevom zakonu iz 361. godine.
Da je svest o odnosu međusobne podrške obostrana svedoči pismo pape Celestina caru Teodosiju II: „...što god je učinjeno za crkveni mir i za poštovanje naše svete vere, učinjeno je za bezbednost vašeg Carstva (*Imperium*)".[176]
Premda se za vreme vladavine Justinijana I često govori kao o vremenu izrazite nadmoći države nad crkvom (tzv. cezaropapizam), ovaj „kosmokrator" to nije nikada doslovno izrekao. Romejski bazileus koji je najdalje pomakao granice carstva ka ostvarenju kosmopolitee, u pismu patrijarhu Epifanu, 537. godine, obazrivo i pomirljivo veli da „crkvena i svetovna vlast se ne razlikuju mnogo, niti su svete stvari tako mnogo različite od onih koje su od javnog i opšteg interesa".[177]
Ovakav stav ne treba da čudi kada se zna da je Justinijan izjednačavao pojmove Rimskog carstva i hrišćanske vaseljene; ipak, tek kada kaže: „...samo Bog i car koji sledi Boga mogu njim (carstvom) da upravljaju pravično i sa umerenošću", ili, „...posle Boga, zajedničkim ocem svih nazivamo onog koji ima carsku vlast",[178] on otkriva suštinu vlastitog shvatanja odnosa države i crkve. Kao što se dâ videti, za Justinijana sveukupni svetovni i duhovni poredak ne podrazumevaju ulogu posrednika Božijeg namesnika na zemlji-crkvi, između Boga i cara. „Osnažili smo sadašnji zakon sa namerom da odstranimo svu nejednakost i nepravdu; i pomoću njega, štiteći ga da sačuvamo sigurnim i nenapadnutim ostale zakone države, prema kojima smo mi **lično** (podvukao D. S.) dobili carsku vlast od Boga,...",[179] kaže se u Noveli CXIII, 3, iz 541. godine.

Za razliku od ovakvih shvatanja, kao i od stvarnog stanja odnosa, Jovan Zlatousti smatra da duhovni pontifikat ima prednost nad svetovnom vlašću jer

[175] *Srdan Šarkić, Pravne i političke ideje u istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 234.*
[176] *Isto, str. 253.*
[177] *Novela XCVIII, 2, 2, iz 539. godine, navedeno prema: Srdan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 131.*
[178] *Isto.*
[179] *Isto, op. cit., str. 131.*

„ta vlast nadvisuje svetovnu vlast, onoliko koliko nebo nadvisuje zemlju i još je uzvišenija".[180] Čak je i Evsevije iz Cezareje, uprkos neumerenim pohvalama kojima je obasipao cara Konstantina (*De laudibus Constantini*), smatrao da car ne sme da nameće episkopima svoje mišljenje i da presuđuje u crkvenim raspravama. Treba primetiti ovde, da nijedan episkop, patrijarh, papa ili crkveni mislilac iz tog doba nije odricao „pravo" i „obavezu" države da silom, čak i oružjem, brani „pravu" veru, progoni arijance, pelagijance i druge jeretike, saziva vaseljenske sabore, materijalno pomaže crkvu i njene velikodostojnike... Crkva se, naime, samorazumeva kao branilac, predstavnik i tumač božanskog poretka, a „božanske stvari nisu uopšte u zavisnosti od cara (*verum ea quae sunt divina, imperatore potestati non esse subiecta*);[181] Ambrozije je u tom smislu još izričitiji: „Car je unutar crkve, a ne iznad crkve (*Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est*)".[182]

Naredno značajno pitanje koje osvetljava prirodu svetovno-političkog poretka, kao i sučeljavanje crkve i države, tiče se odnosa vladara prema zakonu. Usput, istraživanje porekla prava i zakona, njihove opštosti važenja u pogledu odgovora na pitanje da li je suveren iznad ili je potčinjen zakonu, ne započinje, razume se, u istorijskom razdoblju čije ideje poretka i oblike ispoljavanja upravo razmatramo. Još su bardovi antičke filozofije tvrdili da ljudskim društvom, bolje i od ljudi najviših vrlina-filozofa, upravlja zakon, poiman kao „um bez želja" (Aristotel). „Zahtevati vladavinu zakona je, izgleda, zahtevati samu vladavinu Boga ili uma; zahtevati vladavinu jednog čoveka, znači izložiti se vladavini zveri..."[183]
I Platonu i njegovom najdarovitijem učeniku je bilo jasno da ničim ograničena vlast u rukama jednog čoveka predstavlja napor koji prevazilazi ljudsku prirodu.[184]

[180] *Druga poslanica Svetog Pavla Korinćanima (In Epistolam II ad Corinthios 4, hom.V, pg 61, col. 507–508.), op. cit., str. 220, 221.*
[181] *Pismo Ambrozija caru Valentijanu II, navedeno prema: Srđan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 216.*
[182] *Isto, str. 218.*
[183] *Aristotel, Politika, 1287a.*
[184] *Isto, 1287a.*

Zanimljivo je da crkveni autoriteti ranog hrišćanstva, i u *pars orientis* i u *pars occidentis*, pokazuju poverenje u izvornu čovekovu narav; doduše, ne u vrlinu svih ljudi, nego samo jednog – cara. Postavlja se pitanje: ako putem zakona, kao što to ispravno tvrdi filozof iz Stagire, zapravo vladaju Bog i um, čemu onda izuzimanje njihovom dejstvu bilo kog pojedinca, makar ih on, sam, pisaodonosio? Radi se, naime, o aporiji: kako objediniti vladara koji je kao suveren iznad zakona, jer po definiciji suverenosti ne sme da bude nikome potčinjen (pa ni zakonima!), sa ulogom legitimnog upravljanja po slovu tih istih zakona? Drugim rečima, kako uskladiti odnos dominus princeps, tj. kralja koji je potpuno suveren, tzv. oduhovljeni zakon (*lex animata*), izvor svakog zakonodavstva, sa vladarom koji neposredno upravlja na osnovu tog zakona i treba da bude njegov najpozvaniji čuvar?
Na ove nedoumice višesmislene odgovore su davali Platon, Aristotel, Ksenofont, a nešto kasnije i Ciceron. Iz njihovih razmišljanja proizlazi da vladar, ponekad, može da bude „zakon koji govori",[185] da „ići sudiji znači ići pravdi",[186] ili da je jedan čovek „sam zakon",[187] ali niko nigde izričito nije kazao da je vladar iznad zakona, kao što to čine pojedini hrišćanski mislioci.
Crkva, na drugoj strani, „dopušta" carevima da „krše zakon". U tom smislu, pored stoika, najdalje ide Etrurac Musonije koji kralja naziva „oduhovljenim zakonom" i poredi ga sa Zevsom. Origen, a posebno Evsevije iz Cezareje i Atanasije iz Aleksandrije, dižu cara iznad svih ljudi i zemaljskih zakona.[188] Paganski filozofi i carevi (na primer, Julijan Apostata), izuzev Temistija, smatraju da vladar treba da poštuje zakon, ili kako navode autori Institucija da su govorili imperator Septimije Sever i njegov sin Karakala: „Iako nam priliči, govorahu, da smo izuzeti od zakona, ipak živimo u skladu sa zakonima."[189]
Postoje značajne razlike, kad je reč o odnosu crkve i države, između Vizantije i Zapadnog rimskog carstva (Sveto rimsko carstvo nemačkog naroda). U istočnoj pohrišćanjenoj Rimskoj imperiji, čiji su temelji ukupnog društvenog

[185] *Cicero, De Legibus, III, 1, 2, navedeno prema: Srđan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 9.*
[186] *Aristotel, Nikomahova etika, BIGZ, Beograd, 1985, 1132a22.*
[187] *Aristotel, Politika, op. cit., 1288a2.*
[188] *Srđan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit.*
[189] *Iustinianum, Institutiones, II, 17, 8, navedeno prema: Šarkić, op. cit., str. 11.*

poretka počivali na preplitanju rimskog državnog uređenja, grčke kulture i hrišćanske vere,[190] car je ne samo vrhovni zapovednik vojske, vrhovni sudija i zakonodavac, nego i branilac crkve i prave vere. On je izabranik Božiji i kao takav ne samo gospodar nego i živi simbol Carstva koje mu je Bog poverio. Uzdignut iznad svega ljudskog i zemaljskog on stoji u neposrednoj vezi sa božanstvom i postaje predmet naročitog versko-političkog kulta.[191]

Premoć države nad crkvom koja je vrhunila u doba Justinijana I, protezala se tokom hiljadugodišnjeg trajanja Vizantije. U Zapadnom delu nekad jedinstvene imperije, „Crkva Svetog Petra", razapeta između monarhizma i ideala rimske republike suzbijala je svevlast svetovnih vladara, zahtevajući od njih da se potčine i zakonima i duhovnoj vlasti.

Crkveni očevi, Ambrozije, Jeronim i Avgustin, presudno su doprineli da se crkva na Zapadu utemelji kao sveopšta međunarodna ustanova, koja stoji naspram velikog broja država nastalih na ruševinama nekadašnje imperije. Rimokatolička crkva će vekovima pokušavati bezuspešno da udahne život „carstvu", za koje je Volter rekao da nije ni sveto, ni rimsko, ni carstvo, a najmanje nemačkog naroda. Napoleon će svojim osvajanjima dokrajčiti ovaj provizorijum iza kojeg je stajala želja rimske crkve da obnovi srušenu imperiju. Sve do buržoaskih revolucija tajna pontifeksove premoći nad svetovnim vladarima je ležala u činjenici da „on, i samo on sâm, mogao je da dodeli krunu, i imao je prema tome pravo da nameće uslove njenom primaocu".[192]

Kao što se dâ videti, naslanjanje i međusobno podržavanje i preplitanje duhovnog poretka i njegovog zastupnika na Zemlji, crkve, i države kao svetovnog poretka, događa se istovremeno sa borbom za premoć... Sa svoje strane, crkveni velikodostojnici i mislioci, koristeći svoj ogroman uticaj na vernike, neposredno opravdavaju unutrašnji društveni poredak i političke odnose i ustanove. Iako to protivreči izvornom učenju Isusa Hrista i svetaca crkve, prilagođavanje uslovima svetovnog poretka u cilju ostvarenja interesa crkve, a ne vere, otišlo je predaleko u pojedinim slučajevima.

[190] *Isto.*

[191] *Georgije Ostrogorski, Istorija Vizantije, SKZ, Beograd, 1959, str. 51.*

[192] *James Bryce, The Holy Roman Empire, op. cit., p. 157.*

Primera radi, Teodorit iz Kira smatra da i sveštenici treba da se povinuju nosiocima svetovne vlasti: „Ako je neko sveštenik, bilo episkop ili monah, mora se potčiniti onom ko je zadužen da upravlja jer On koji se brine o opštem poretku, odredio je jedne da upravljaju, a druge da slušaju."[193] Samo na prvi pogled navedeno stanovište je u potpunosti suprotno od shvatanja Aurelija Avgustina: ovaj svetac, koji je čitavog svog života bio opsednut kajanjem i preispitivanjem zbog toga što je kao dečak „pokrao krušku u susedovoj bašti iz obične nestašnosti",[194] osuđuje svaki politički odnos kao neprirodan, „đavolji". Politički, odnosno svetovni poredak podrazumeva vladavinu čoveka nad čovekom, što Avgustin osuđuje kao „đavolji" odnos.

Nasuprot antičkim misliocima, u osnovi njegovog shvatanja politike je zlo, a ne ideja opšteg dobra. Avgustin smatra da dokle god postoji i traje *civitas terrena*, čovek će biti suočen sa ovim neprirodnim odnosima u kojima su „ljudi sjedinjeni poput konja i jahača".[195]

Za razliku od navedenog stava Teodorita iz Kira, Avgustin misli da odnosi vladanja čoveka nad čovekom nisu dati od Boga. Posle temeljnijeg sagledavanja oba stava, jasno je da se oni razlikuju samo u tome što se za bilo koje društvo nužni i neizbežni odnosi upravljanja i potčinjavanja, u jednom slučaju pripisuju Božijoj volji, a u drugom slučaju se izričito od nje odvajaju... U suštini, sa ili bez volje Boga, politički odnosi se kao takvi ne dovode u pitanje ni kod Avgustina. Zalaganjem za carstvo Božije (*civitas Dei*) on, kako je to primetio Franc Nojman,[196] posredno predlaže pojedincu dva stava: da bez obzira na to kakva je svetovna država u kojoj živi, konformistički radi sam na spasenju svoje duše, ili da utopijsko-radikalistički, konkretno, ulaže napore na ostvarenju – sad i ovde hilijastičkog sna. Kod Aurelija Avgustina se iza najoštrije dihotomije svetovnog i duhovnog koju je zastupao bilo koji od mislilaca crkve do danas, ipak, razaznaje potreba prilagođavanja ustanove crkve nekim zahtevi-

[193] *Interpretatio Epistolae ad Romanos 13, pg 82, col. 193, navedeno prema: Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom rimskom carstvu, op. cit., str. 230.*

[194] *Bertrand Rasel, Mudrost Zapada, op. cit., str. 134.*

[195] *Joseph de Maistre, Du Pape, Geneve, 1966, str. 232.*

[196] *Franz Nojman, „Politička znanost u demokraciji", časopis Treći program, br. 64, str. 373–373.*

ma stvarnog društvenog poretka, što potvrđuju izrečene teze o prirodi odnosa *sacra auctoritas i potestas.*

Toma Akvinski o poretku

„Najracionalniji" od svih dotadašnjih hrišćanskih mislilaca, Toma Akvinski, opravdava odnose nadređenosti i podređenosti u svetovnim porecima poredeći ih sa hijerarhijom anđela na nebu. Kada raspravlja o odnosu političke i duhovne vlasti, kao i o nadmoći Božijeg nad ljudskim poretkom, učenje Akvinskog je duboko prožeto Aristotelovom filozofijom. To se pre svega vidi u uvažavanju činjenične stvarnosti, u meri kakva se ne može sresti ni kod jednog drugog teologa, a da pri tome temeljni okviri religijskih dogmi ostanu nedirnuti.

Štaviše, Akvinskom je pošlo za rukom da na jedinstven način i uspešno, nadiđe krute antinomije avgustinovskog mišljenja i skoro „pomiri" veru i razum u korist prve. Ne dovodeći nikako u pitanje Boga kao *Deus Creator*-a, on je u svom učenju napravio i neke ustupke racionalnom mišljenju: omekšao je, primera radi, isključivost dogmatskog i kanonskog poretka i, na taj način, zapravo, ojačao hrišćansko učenje i učvrstio ulogu i povećao značaj institucije crkve. Bar za nekoliko vekova napred... Posmatrano iz ugla logike, kod njega je disjunkcija najčešće zamenjena konjunkcijom, tj. umesto „ili-ili", Sveti Toma u mišljenju dopušta obrazac „i-i".

Ne samo zbog načina na koji je razmišljao, nego i zbog izbora predmeta izučavanja, delo ovog sveca predstavlja „prolog novog veka".[197] U središtu njegovog zanimanja je ideja samostalne države a ne svetskog carstva kao kod većine hrišćanskih autoriteta do tog doba koji su o tome govorili.[198] Država je, po njemu, savršena zajednica, najbolji mogući svetovni poredak; naziva je,

[197] *Nerkez Smailagić, Historija političkih doktrina I, Zagreb, 1970, str. 120–130.*

[198] *Toma Akvinski, Država, Globus, Zagreb, 1990, str. 7.*

istovremeno, i „prirodnom".[199] Potpuno neočekivano za jednog hrišćanskog mislioca, Toma Akvinski određuje državu kao „svrhovito udruženje ljudi kako bi se nešto postiglo".[200]

Samo bavljenje državom kao „đavoljom" tvorevinom (Avgustin), odudara, naime, od načina i predmeta zanimanja ogromnog broja crkvenih mislilaca. Cela vasiona, *ORDO UNIVERSI ORDINATUM*, po Akvinskom je *ORDO OPTIMUM*; po njemu, razvijena ideja „razumskog poretka svemira" ima svoje ishodište ne samo u Bogu kao krajnjoj *instanci*, nego, što je opet novo i neuobičajeno u dotadašnjoj hrišćanskoj teologiji, i u čovekovom razumu. Stanovište da čovek, kao društveno biće, deluje pretežno na osnovu razuma, a ne vođen osećanjima (iracionalno), belodano pokazuje uticaj Aristotela na ovog korifeja sholastike. Između Boga i svetovnog poretka, poretka koji uređuje (*ORDO ORDINANS*) i uređenog poretka (*ORDO ORDINATUS*), večnog zakona (*LEX AETERNA*) i ljudskog zakona kao nižeg, „vremenitog" (*LEX TEMPORALIS*), Toma Akvinski uvodi prirodno pravo na osnovu koga čovek dobija razum, moć i dostojanstvo.

Njegovo ukupno učenje o kosmosu i o državi je prožeto idejama poretka i reda. Pre svega, život Boga je izvorni poredak (*ORDO ORIGINIS*); naspram Stvoritelja (*DEUS CREATOR*), čovek može da bude samo *HOMO ARTIFEX*. Red (poredak) je suštinska odlika Božijeg nauma; o tome je, mnogo pre Akvinskog, govorio i Atanasije iz Aleksandrije: „Jedinim nagonom i zapovešću Boga Reči, sve stvari se stavljaju u poredak, svako radi ono što mu je blisko, i svi zajedno u isto vreme slede jedinstveni poredak."[201]

Kao što se može videti, vladavina božanske Reči (*logos*), podrazumeva ustanovljavanje reda-poretka. Zanimljiv je način na koji Atanasije izvodi svoj stav o uzajamnosti postojanja Boga i sveukupnog poretka (onozemaljskog i ovozemaljskog): **„Pošto u svetu postoji red, a ne nered, srazmera a ne nesrazmera, kosmos i harmonično jedinstvo kosmosa, a ne disharmonija, neophodno je**

[199] *Isto, str. 15.*

[200] *Contra impugnantes, Dei cultum et religionem (C. I.), III, navedeno prema: Toma Akvinski, Država, op. cit., str. 15.*

[201] *Athanase d' Alexandrie, Contre les païens, ed. P. Th. Camelot, Paris, 1977, navedeno prema: Srđan Šarkić, Pravne i političke ideje u Istočnom Rimskom Carstvu, op. cit., str. 37.*

da se razmisli i da se stvori predstava o tom gospodaru (podvukao D. S.), koji je sakupio sve te delove i stvorio od njih sklad. Iako je nevidljiv očima, moguće je počevši od poretka i sklada suprotnih delova, zamisliti rukovodioca, naredbodavca i cara svih bića... Jer nered je znak odsustva vlasti, dok red poznaje vođu."[202] Ovde je, razume se, reč o „vođi" čitavog svemira – Bogu.

Toma Akvinski je, takođe, u pogledu značaja reda i poretka nedvosmislen: „Ako uklonimo red iz stvorenih stvari, uklanjamo ono što je najbolje u njima. Jer, premda su pojedina bića sama po sebi dobra, ujedinjena se uspinju do više dobrote radi reda u svemiru."[203] Ovako mišljen, poredak dobija ontološko značenje; nigde, naime, kao u učenju Akvinskog nije tako vidljiva veza Boga i reda.
Dok se Avgustin zadržava samo na narušavanju reda kao prauzroku svakog zla, dotle ovaj vispreni sholastičar, pod uticajem grčke filozofske zaostavštine, ide dalje ka bitku poretka, traži ga i nalazi u jedinstvu suprotnosti!
Kao kod Grka, i kod njega se skladni poredak ne može misliti bez ukrštanja različitosti: „Savršenstvo svemira se u biti postiže različitošću naravi. Te naravi, tako različite, dopunjuju različite stepene dobrote...".[204] Razume se da je Akvinskom jasno da je anđeo, primera radi, uzvišeniji od kamena, ali je on takođe svestan da je bolji svemir koji se sastoji od anđela i kamenja, nego poredak koji se sastoji samo od anđela.[205]

Ako pretpostavimo da ovakav stav o nužnosti postojanja suprotnosti i različitosti koje su delovi jednog poretka, izražava sve tri strane poretka-reda, metafizičku, religijsku i „pozitivističku", onda, doslednim izvođenjem krajnjih stavova dolazimo do, za hrišćansku teologiju, neočekivanih zaključaka. Radi se o sledećem: kada misli *ORDO UNIVERSI ORDINATUM per se*, kao vasceli poredak svih onozemaljskih i ovozemaljskih stvari, Akvinski je na nivou metafizičkog tumačenja; „uvođenjem" Boga kao *DEUSA CREATORA*, daje se religijski ugao

[202] *Isto, str. 38.*
[203] *Akvinski, Toma, Summa Theologica, op. cit., str. 16.*
[204] *Isto, str. 16.*
[205] *Isto, str. 16.*

gledanja i, konačno, isticanjem svetovnog, državnog poretka kao savršenog, nezavisno od toga u kakvu ga vezu dovodi sa Božijim poretkom, ovaj svetac rimokatoličke crkve „pozitivistički" zatvara krug vlastitog obuhvatnog i složenog tumačenja poretka. Idući u zaključivanju do krajnjih logičkih posledica njegovog shvatanja poretka kao jedinstva različitosti i suprotnosti, Akvinskom možemo osnovano da pripišemo stav da je moguće uporedo neprotivrečno postojanje više crkava!

Ovakav zaključak tim pre iznenađuje ako se prisetimo krvavih doktrinarnih rasprava unutar hrišćanske crkve koje nisu sasvim utihle ni posle Nikejskog sabora 325. godine, kao i netrpeljivosti prema „jereticima"... Mnogoboštvo je u tom pogledu, dopuštajući da „svaki nekom bogu vekovitom žrtvu prinese" (*Temistije Paganin*),[206] podrazumevalo verski poredak različitosti, ne potpune, ali ipak različitosti, o kojoj tako poneseno raspravlja Akvinski. On bi se, verovatno, složio sa mišljenjem Temistija Paganina u načelu, kao filozof, jer i Toma sam, u govoru o verskoj trpeljivosti na jednom mestu kaže kako se: „toj **raznolikosti** (podvukao D. S.) tvorac svemira takođe raduje",[207] ali kao sveštenik koji *ex officio* treba da brani interese ustanove crkve, svakako ne. I to baš crkve koja ne krije svoje univerzalističke težnje, na jednoj strani, i težnje da sebi potčini državu kao svetovni poredak, na drugoj. Otuda protivrečnost između filozofa, sveštenika i teoretičara u jednom misliocu.
Kao filozof, Akvinski kaže: „Svemir u kome ne bi postojalo zlo, ne bi bio tako dobar kao ovaj naš; razlog je u tome što u takvom pretpostavljenom svemiru ne bi bilo toliko različitih dobrih naravi kao što ih ima u sadašnjem svemiru koji obuhvata i dobre naravi slobodne od zla i neke koje su udružene sa zlom; a bolja je kombinacija tih dveju naravi, nego da postoji samo jedna vrsta."[208] Načelno, u poretku ima mesta za različitosti, čak i suprotnosti; nema mesta za više bogova, a u stvarnosti može da postoji samo jedna crkva! Kako Akvinski razrešava navedene protivrečnosti?

[206] *Homer, Ilijada, prepev Miloša N. Đurića, Beograd, 1968, str. 69.*
[207] *Temistije Paganin, Oratio V, 67b–70a, ed Dindorf, p. 80–83, ed. Downey, p. 98–103.*
[208] *Toma Akvinski, Država, op. cit.*

Kao i najveći broj hrišćanskih mislilaca i velikodostojnika, on ističe postojanje „naročitog bića koje uređuje poredak svih stvari (*ENS DISTINCTA ET ORDINABILE*),[209] Boga koji je izvan i iznad svakog poretka (*EXTRA ET SUPRA OMNEM ORDINEM*), Stvoritelja koji se izmakao od svog dela".

Konačno, između svetovnog poretka i Boga, Toma Akvinski je ostavio dovoljno prostora crkvi za presuđivanje. Kao i u objašnjenju Aurelija Avgustina, i u Tominoj teodiceji Bog je stvorio poredak, odnosno svet, ni iz čega, podarivši mu pri tome vreme. Pre tog Božijeg čina nije bilo sveta, pa ni vremena. Pojedincu je dato da ima svest samo o trostrukom poretku sadašnjeg vremena, kaže Avgustin. „O sadašnjosti koja jedino stvarno jeste, prošlosti koja živi kao sadašnje sećanje, a budućnost je sadašnje iščekivanje."[210]
Najslavniji potomak grofova od Akvina je prvi teolog koji poredak u „dolini suza" ne opisuje kao apriori dat ili „đavolji". On ostavlja pojedincu mogućnost da svojim razumskim delovanjem ostvari do određene mere život u vrlini; tamo gde prestaje moć razuma, počinje svetlost objave, tj. vere. Razum i vera se u međusobnom delovanju ne isključuju, nego nadopunjuju, s tim da vera ima prednost u tom odnosu. „Tomizam" na ovakav način pruža čoveku priliku da vlastitim snagama učini nešto više za sebe i društvene organizacije i zajednice koje stvara.
Kada govori o stvarnim društvenim porecima kakva je država, Akvinski ističe postojanje odnosa podređenosti i nadređenosti kao suštinski preduslov održanja ove „savršene zajednice sa vladavinom pravde".[211] Slično Avgustinu koji je verovao da bi ljudi u besomučnoj pohlepi za zemaljskim dobrima satrli jedni druge da Bog nije uticao svojom milošću na uspostavljanje „sloge i poretka vladanja i poslušnosti",[212] Akvinski još oštrije ističe neophodnost hijerarhijskih odnosa u društvenim porecima: „Među ljudima postoji određeni red budući da su oni koji su umom nadmoćni vladari po prirodi."[213] Dok Avgustin nemi-

[209] *Pojam* – **ordo** *u hrišćanskoj teologiji razmatra i prof. Ljubomir Tadić u: Nauka o politici, op. cit., str. 205–208.*
[210] *Betrand Rasel, Mudrost Zapada, op. cit., str. 135.*
[211] *Toma Akvinski, Država, op. cit., str. 35.*
[212] *Avgustin, Aurelie, De Civitas Dei, XIX, 17, navedeno prema: Dino Bigongiari, op. cit., p. 17.*
[213] *Akvinski, Toma, Summa Theologica, op. cit., III, 81.*

novnost takvih odnosa pripisuje Božijoj volji, Toma ne izneverava svog velikog uzora, Aristotela, i ističe presudnu ulogu prirode. Doduše i Avgustin, drugom prilikom, kaže sličnu stvar: „Moć vladanja **po prirodi** (podvukao D. S.) je data onima koji su najbolji."[214]
Iskazi da je „poslušnost veza ljudskog društva",[215] kao i da „red održava svet",[216] predstavljaju „opšta mesta" ukupne hrišćanske i pretežnog dela religijske misli o poretku. Premda na jedan umereniji način govore o odnosima vladanja i slušanja, Avgustin i Toma Akvinski u suštini dele ranije naveden stav o ovom pitanju Teodorita iz Kira; iz predašnjih stavova nije teško zaključiti da je u takvim društvenim odnosima, ljudskoj prirodi svojstven poredak požude/nagona (*concupiscentiae*) prisilu učinio nužnom.
Iako se u načelu slaže sa Svetim Pavlom da je „svaka vlast od Boga" (Poslanica Rimljanima, 13), kada razmatra tiraniju kao jedan od oblika vladanja, Akvinski dopušta, izuzetno, mogućnost nasilnog svrgavanja takvog vladara. Premda tako nešto predviđa samo u slučaju kada je sam narod izabrao svog kralja, a ne „najviša vlast vasione", tj. Bog, ovde se prepoznaje u nagoveštaju „racionalizam" teorija društvenog ugovora; ta odlika je još vidljivija kada i vladara podvrgava pozitivnim zakonima političkog/društvenog poretka.
Treba takođe kazati da, za razliku od većine vizantijskih crkvenih autoriteta, za njega svetovni vladar nije *lex animata* niti je izuzet od zakona. Car vlada na osnovu svetovnog zakona koji „izvire" iz prirodnog; na drugoj strani, papska duhovna vlast sledi božanski zakon. U tako postavljenim odnosima crkva posledično ima prvenstvo nad državom, tj. duhovna nad svetovnom vlašću: „Svetovna vlast je podložna duhovnoj vlasti kao što je telo podložno duši."[217]

Svestan da od obnavljanja imperije u obličju „Svetog rimskog carstva nemačkog naroda" nema ništa, Akvinski, kao dobar pragmatičar, nastoji da bar obezbedi premoć rimokatoličkoj crkvi nad državama koje su nastale u međuvremenu na Zapadu, ne odričući se pri tome univerzalističkih težnji ni kad je u

[214] *Avgustin, Aurelie, Contra Iulianum, IV, 61, navedeno prema: Dino Bigongiari, op. cit., p. 17.*
[215] *Prevost-Paradol, La France Nouvelle, ch. 4., navedeno prema. Dino Bigongiari, op. cit., str. 17.*
[216] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 207.*
[217] *Akvinski, Summa Theologica, II–II, p. 60. čl. 2. op. cit.*

pitanju ukupno hrišćanstvo. U tom smislu on kaže: „Rimskom prvosvešteniku (kome) svi kraljevi hrišćanskog naroda moraju biti podložni kao samom Gospodu Isusu Hristu."[218]

Iz ugla ovog istraživanja naročitu pažnju privlači i promišljanje rata u učenju Tome Akvinskog. Da se jedan teolog i sveštenik na takav način bavi ratom govori nekoliko stvari: očevidno da je i u ovom slučaju vispreni sholastičar, u pogledu izbora teme, pod velikim uticajem njegovog najvećeg filozofskog uzora. Primera radi, i on, poput Aristotela, pravi razlikovanje ratova na odbrambene i napadačke, pravedne i nepravedne... kada znamo da je preuzimao i neke Avgustinove stavove o ratu, onda se osnovano postavlja pitanje šta je njegov doprinos tom pitanju? Pored toga što je misao Akvinskog o ratu veoma obuhvatna i razuđena, način na koji on promišlja rat kao društvenu pojavu, sam po sebi, dovoljan je da mu obezbedi mesto među najvećim teoretičarima rata.

Toma Akvinski je pokazao istančan osećaj za stvarnost ondašnjih međudržavnih odnosa i njihove neizbežne sukobe. On se nije libio da sa „nebeskih" visina hrišćanske dogmatike o ratu i miru „siđe" u „zbiljsku istinu stvari" i pokuša da je razume i objasni njene zakonitosti.

Nije, znači, odbacio svaki rat u načelu, nego je ovu čestu pojavu u odnosima ljudi i naroda smatrao za činjenicu koju treba izučavati. Svaki odbrambeni rat je pravedan; vladar čija je vlast „savršena i neograničena",[219] može da uništava ljudske živote i imovinu u cilju odbrane ugrožene države,[220] ističe Akvinski.

On postavlja tri uslova koji moraju da budu zadovoljeni da bi rat mogao da se smatra za pravedan: pre svega, rat ne mogu da vode obični pojedinci, nego samo oni koji imaju punomoćje (legitimitet), svejedno da li je dobijeno od Boga ili od naroda. Objašnjavajući ovaj svoj prvi uslov, Toma Akvinski verovatno nehotice otkriva vlastito shvatanje prirode međudržavnih odnosa. Rat se, smatra on, vodi samo onda kada ne postoji viša vlast pred kojom bi sukobljene strane mogle da iznesu svoj spor. Budući da pojedinci uvek

[218] *Toma Akvinski, O kraljevstvu, knjiga II, poglavlje 3 (1, 14.), op. cit.*
[219] *Akvinski, Summa Theologica, p. 65, čl.2.; p. 66. čl. 8.; p. 67. čl. 4., op. cit., str. 20.*
[220] *Isto, str. 20.*

imaju višu vlast nad sobom, oni nikada ne mogu da dođu u takvu situaciju. Drugim rečima, za njihove sukobe uvek postoji pozvana vlast koja može da presudi.[221]

Iako, to, Akvinski izričito ne kaže, sledi logički (i stvarno!) da u odnosima država ne postoji neki središnji, viši autoritet od samih država koje bi one kao takav priznale i povinovale se njegovoj volji, pa su, sledstveno tome, odluke o ratu i miru u rukama vladara. U situaciji kada svaka država drži pravdu u svojim rukama, teško je govoriti o postojanju poretka, pre je u pitanju jedno anarhično međunarodno društvo, može se zaključiti iz prethodnih premisa Tome Akvinskog.

Drugi uslov glasi: da bi bio pravedan, rat mora da se vodi za „pravednu stvar" (*iusta causa*).[222] Možda je isticanjem ovog uslova Toma Akvinski želeo da izbegne moguće tumačenje vlastitog shvatanja međudržavnih odnosa kao ničim ograničene borbe za moć; nasuprot tome, postavljanjem ovog uslova je otvorio prostor da se umesto nedostajuće naddržavne vlasti pojavi crkava kao najviši duhovni autoritet u ulozi sudije. Samo se po sebi razume da ta uloga, osim moralnog prosuđivanja i stvarnog presuđivanja, podrazumeva i veoma određenu, konkretnu političku moć u međudržavnim odnosima...

Tu, „pravednu stvar", zbog koje bi se i rat smatrao pravednim, Avgustin, poređenja radi, vidi na sledeći način: „Pravednim ratom se obično naziva onaj rat koji se vodi da bi se **krivac priveo pravdi** (podvukao D. S.), naime, kad se napadne neka država ili neki narod jer nisu kaznili neke **zločine koje je počinio jedan od njihovih pripadnika** (podvukao D. S.), ili kad nisu nadoknadili nešto što su nepravedno prisvojili."[223]

Nazivajući pravednim napadačke ratove koji se pozivaju na ovakve „pravedne stvari", Avgustin i, sa njemu sličnim stavovima Akvinski, spustili su se na najnižu stepenicu realpolitičkog pristupa međunarodnim i međudržavnim odnosima. Oni, naime, na ovaj način nisu „uslovima" odvojili pravedne od nepravednih ratova, nego su ih, jednostavno, u celini prihvatili kao stvarnost u svim njihovim vidovima.

[221] *Isto, str. 20.*
[222] *Isto, str. 20.*
[223] *Avgustin, Aurelie, Quaestio in Heptateuchon, 10, op. cit., str. 20.*

„Razloge" koje su istakli u cilju pravdanja napadačkih ratova nisu teško pribavili: mogu se navesti stotine primera, pre i posle njih, koji pokazuju da su silnici i osvajači svoja dela cinično opravdavali upravo ovakvim izgovorima („pravednim stvarima").
Ovakvim plitkim razlozima može se „opravdati" svaki osvajački rat. Čuđenje da su mislioci poput Avgustina i Akvinskog založili svoj ugled pred čitavom hrišćanskom civilizacijom na ovakav način ne umanjuje ni „uvođenje" Boga kao vrhovnog sudije u sukobima naroda i država. Jer, nema sumnje da samo jači mogu da kažnjavaju slabije, svejedno da li „neki među njima činili zločine" ili „nešto nepravedno prisvajali", ili ništa od toga; obrnut slučaj nije moguć!
Avgustin i Akvinski govore i misle međudržavni poredak kao poredak u kome vladaju slepi odnosi moći – oni, takvim stavovima, „ne dopuštaju" Bogu da ponekad stane na stranu slabijih. Doba krvavih borbi crkve i države za premoć, u kojem su živeli i Avgustin i Akvinski, premda ih vremenski deli više od osam vekova, pomaže da se, unekoliko, razumeju ovakva njihova gledišta. Kao teolog, Akvinski zastupa veru u odnosu na svetovno, kao sveštenik želi da obezbedi prevlast crkvi u najosetljivijim pitanjima politike.

I, najposle, treći uslov da bi se napadački rat smatrao pravednim je postojanje tzv. pravedne namere, tj. da je svrha takvog rata uspostavljanje trajnog mira. Drugim rečima, po Avgustinu, čije stavove Akvinski ponovo skoro doslovno preuzima; „Nedopustiva je želja da se naškodi naprijatelju više nego što zahteva potreba ratnih operacija, kao duh osvete, nemilosrdnost, primena takvih postupaka za uništavanje, koji bolje pristaju zverima nego ljudima i, napokon, želja za prevlašću."[224] Navedeni treći uslov predstavlja Avgustina i Akvinskog pre kao delatnike dnevne politike nego kao sledbenike i tumače Hristovog učenja. Da bilo kojim i bilo kakvim napadačkim ratom može doći do trajnijeg i pravednijeg mira, jeste izgovor svojstven pre svega imperatorima i osvajačima. Doduše ako već kao Hristosovi pastiri nisu zagovarali borbu za mir „miroljubivim sredstvima",[225] ova dvojica svetaca se ipak nisu zalagala ni za tzv. đavolju pobedu[226] pod kojom je, inače, indijski filozof politike podrazumevao potpuno uništenje protivnika. Njih dvojica su pre za rat sa ograničenim ciljevima i ograničenim sredstvima; u pogledu oblika odnosa među državama očevidno prednost daju ravnoteži snaga u kojoj bi se crkva pojavila u ulozi svojevrsnog naddržavnog stožera. Crkva svojim autoritetom treba da obezbeđuje najšire okvire međudržavnog poretka.
Kad se sve do sada rečeno ima u vidu, ne treba da čudi što je rimokatolička crkva kanonizovala Avgustina i Akvinskog za svece – iako njihova argumentacija u prilog crkvene prevlasti ne samo u stvarima duha nego i u strogo svetovnim, političkim pitanjima, samo vek ili dva posle Akvinskog već nije mogla da izdrži ozbiljniju kritiku. Toma Akvinski nije uspeo da dosegne svog filozofskog idola između ostalog i zato što je previše bio vezan za konkretne okolnosti u kojima je živeo. Otuda dolaze protivrečnosti njegovog mišljenja u pokušaju da napravi amalgam od racionalističke filozofije jednog Aristotela, sačuva izvorna načela Hristovog učenja i, istovremeno, obezbedi u praksi tadašnjeg društvenog poretka prvenstvo crkve nad državom.

Poredak u „vizantijskom svetu"

Poredak je u „poznom Rimskom carstvu" jedno od dveju opštih načela mišljenja i delanja. Vizantinci su, naime, smatrali da *taxis* (poredak) i *oikonomia* prožimaju prirodu i društvo kao i sve odnose u njima i između njih. U delu pod naslovom *O poretku carstva*, Konstantin VII Porfirogenit kaže da poredak „jeste velika i dragocena stvar, ukras i lepota Carstva i temelj njegovog jedinstva, čije odsustvo je uvreda carskog veličanstva; jer, nered je svojstven loše sazdanom telu, čiji su udovi povezani nasumice, što ukazuje na ponašanje bez

[224] *Aurelie Avgustin, Contra Faust, XXII, 70, op. cit., str. 21.*

[225] *Ovo je tzv. opšte mesto u savremenim studijama mira; to je, ujedno, i naslov jedne knjige Johana Galtunga: Peace by Peaceful Means, Oslo, PRIO, 1996.*

[226] *A. L. Basham, The Wonder that was India, op. cit., pp. 124, 125.*

časti i odgoja, svojstveno ljudima koji nisu slobodni".[227] Zemaljski poredak za njih predstavlja samo odraz jedino savršenog, Božijeg; na njegovom vrhu je car, vladar sveta (kosmokrator) i vladar vremena (hronokrator) – Bog je svedržitelj (pantokrator).
Promišljanje poretka u, inače, „neopravdano zanemarenom vizantijskom svetu"[228] zaslužuje pažnju iz više razloga. Zaboravlja se, često, da je reč o jednom kulturnom, civilizacijskom, političkom i državnom poretku koji je nadživeo propast zapadnog dela Rimske imperije za više od hiljadu godina. Iako i danas ima osporavanja Vizantije kao legitimnog naslednika Rima,[229] činjenice govore drugačije. Konstantin Veliki je, kao što je poznato, preneo prestonicu Carstva iz Rima u Konstantinopolj (*Translatiio Imperii*); ovaj „Božiji dragulj", grad nad svim gradovima čiji je položaj „izabran sa genijalnom pronicljivošću",[230] oličavao je Carstvo u celini. Taj grad je za Nikitu Honijata „svetlost vaseljene, svetska slava, čudesan prizor, majka crkava, temelj vere, zaštitnica književnosti i umetnosti, otadžbina i ognjište lepote".[231]

Malo je gradova u istoriji imalo takav značaj ne samo za jednu državu nego za čitav u to vreme poznati svet, kao što je bio slučaj sa Carigradom.[232] U svojevrsnom poretku gradova, Konstantinopolj je bio „kraljica gradova".[233] Ove naoko izlišne opaske posvećujemo jednom gradu u kojeg su vekovima bili uprti čežnjivi pogledi i slovenskih naroda. Što je važnije, u dugom nizu stoleća, Carigrad, kao stvarno središte moći, nije bio ni „drugi", niti „novi" Rim,[234] nego jedino središte pohrišćanjenog Rimskog carstva. Justinijanovo carstvo predstavlja „vrh rimske imperijalne ideje";[235] sve dok krstaši 1204. godine nisu varvarski opustošili Carigrad, carstvo je bilo na vrhu piramide poretka država.

[227] *Elen Arveler, Politička ideologija Vizantijskog carstva, Filip Višnjić, Beograd, 1988, str. 7.*
[228] *Isto, str. 57.*
[229] *Georgije Ostrogorski, Istorija Vizantije, op. cit., str. 65.*
[230] *Elen Arveler, Politička ideologija Vizantijskog carstva, op. cit., str. 80.*
[231] *Georgije Ostrogorski, Istorija Vizantije, op. cit., str. 65.*
[232] *Elen Arveler, Politička ideologija Vizantijskog carstva, op. cit., str. 79.*
[233] *Isto, str. 65.*
[234] *Isto, str. 34.*
[235] *Imperije, Sedma sila, op. cit., str. 9.*

Premda time, u izvesnoj meri, napuštamo temu ove rasprave, treba kazati da je i posle nekoliko vekova od podele Carstva (395. g.), rimski prvosveštenik imao potrebu da navodnom „Konstantinovom darovnicom" papi Silvestru „dokazuje" vezu svoje crkve sa Rimskom imperijom. Takvu „potvrdu", čak i kad su je falsifikovali, mogao je da izda jedino onaj koji je preselio prestonicu u novi grad u istom Carstvu – Konstantin Veliki.
Kroz vekove svoga trajanja ova pohrišćanjena Rimska imperija je stajala licem u lice sa nekolikim ogromnim carstvima koja su joj ugrožavala opstanak. Da je u slučaju Vizantije nešto više od kratkotrajne materijalne moći, svedoči i to što je Rim na Bosforu pretrajao većinu sila koje su mu pretile. Primera radi o kakvim je kolosima reč govori između ostalog i njihova prostorna veličina. Na vrhuncu moći, 715. godine, Arapska imperija je obuhvatala deset miliona kvadratnih kilometara, što je bila četvrtina onda poznatog prostora.[236] Sredinom XIII veka kada je „istočnorimska glava skoro ostala bez tela", Džingis-kan je stvorio do tada teritorijalno najveće carstvo u istoriji; njegovi konjanici su se razigravali na sedamnaest i po miliona kvadratnih kilometara ili trećinu tada poznatog sveta![237] Kolike su teritorije u pitanju, poređenja radi, recimo da je Otomanska imperija u danima najveće moći zahvatala nešto više od pet miliona kvadratnih kilometara. Vrhunci vizantijske moći bili su u vreme Justinijana I, sredinom VI veka; u doba obnovljenog carstva posle pobede vasilevsa Iraklija nad Persijancima u VII veku; treći istaknuti predstavnik univerzalizma, koji je vratio moć Carstvu, bio je Vasilije II u IX veku.

Kao što je već rečeno, poredak je bio sveprožimajuće načelo ove civilizacije i njenog načina mišljenja – njen bitak. Dva pomenuta suštinska pojma politike i misli vizantijskog sveta, poredak (*taxis*) i ekonomija (*oikonomia*), prvi društveni i politički, drugi duhovni i intelektualni,[238] prihvatile su istovremeno država i crkva kao osnov njihove organizacije i kao osnov poimanja sveta. Radi boljeg razumevanja, oba pojma (taxis i oikonomija) se mogu dovesti u analošku vezu sa njihovim grčkim parnjacima, prauzorima. Taxis, naime, ima veoma sli-

[236] *Isto, str. 9.*
[237] *Isto, str. 9.*
[238] *Arveler, op. cit., str. 141.*

čan značenjski sadržaj sa grčkim pojmom *metron* (mera). Nešto je nategnutije poređenje kategorije ekonomija (oikonomija) sa njoj sličnim grčkim pojmom mudrost (*sophia*).[239]

Najpribližnije značenje pojmu ekonomija jeste ono koje daje Lampeov rečnik patrističkog grčkog jezika određujući ga pomoću izraza *kat'oikonomian*, tj. „saglasno ekonomiji" ili „prema što boljem uređenju".[240] Kada, inače, taj pojam prihvatimo u značenju delovanja u stvarnom svetu (*praxis*), onda smo bliži značenjskom sadržaju njegovog grčkog parnjaka *phronesis* nego pojmu *sophia*. Ukoliko pojam – oikonomia, shvatamo kao „put koji sledi misao u svom naporu da pojmi svet i da stvari učini razumljivim",[241] tada smo, zapravo najbliži značenju pojma teorija (*theoria*).

Navedene nejasnoće u pravljenju ovakvih pojmovnih analogija u velikoj meri proističu iz teško premostivih razlika između racionalnog antičkog duha i hrišćanske dogmatske misli. Stoga, treba prihvatiti značenje pojma oikonomia kome su sami Vizantinci najviše naginjali: „traženje najmanje lošeg rešenja".[242] Noseći pojmovi i koncepti su u odnosu međuzavisnosti i dopunjavanja, kao što društveni i politički poredak carstva počiva na saradnji cara i patrijarha; drugim rečima, taxis i oikonomia su dve pojavnosti jedne suštine.

Poput većine hrišćanskih mislilaca, i Vizantinci smatraju poredak Svevišnjeg za jedino savršen, nepromenljiv i večan. Kad je u pitanju područje svetovnog, između Boga i raznovrsnih zemaljskih poredaka, u poznom Rimskom carstvu ne posreduje crkva, nego car. Car kao „Hristos među apostolima",[243] Božiji zastupnik na Zemlji, stoji na najvišem mestu „svetog" (*theios*) vizantijskog poretka. Izuzev u doba Justinijana I, netačno je odnos države i crkve određivati pojednostavljenim neologizmom o cezaropapizmu; radi se o tananijim i složenijim vezama međuzavisnosti i uslovljavanja ova dva stožera poretka, premda, ipak, u Vizantiji car uživa blagu prednost.

[239] *Isto.*
[240] *Isto, str. 142.*
[241] *Isto, str. 142.*
[242] *Isto, str. 145.*
[243] *Tako cara naziva Konstantin VII Porfirogenit u njegovom čuvenom delu De Ceremoniis Aulae Byzantinae.*

Poredak, na čijem je čelu stajao nosilac „krstonosnog globusa" i skiptra carske svemoći, smatran je, istovremeno, i za najviše moralno načelo; pojedinci su mogli da ispune svoj životni i društveni nalog, kao i da traže i očekuju spasenje, samo kroz bespogovornu poslušnost višima na lestvici zadate društvene piramide. Poslušnost (*peitharchia*) prema višima i vlasti je smatrana za najveću vrlinu bez koje poredak nije mogao ni da se zamisli. Monarhija je uzimana, inače, za jedini mogući oblik političkog poretka. Poretku i poslušnosti su protivstavljani u paru nered (*ataxia*, njegovi sinonimi *tarache* – poremećaj, *aktastasia* – prevrat, *akosmia-salos sygohysis* – poremećaj poretka), i demokratija kao „poredak besprizivnih".[244]

Stanje besporetka (nered i demokratija) ili „vladavina rulje" je shvatano i kao svetogrđe – uvreda cara, jedinog predstavnika Bogom ozakonjene vlasti. Demokratija, primera radi, čak vodi „gubljenju duše" (*psycholethros*).

Kao što se poredak ne može zamisliti bez poslušnosti, hijerarhija predstavlja njegovu samu strukturu. Pojam hijerarhije u današnjem značenju te reči jeste vizantijska tvorevina isticana još u V veku kao oznaka *univerzalnog taxisa*.[245] Razmatrajući poredak kao religiozni, duhovni i moralni koncept, Pseudo-Dionisije Areopagit je napisao čitavu knjigu o odnosu poretka i hijerarhije. Za Pseudo-Dionisija poredak je suštinski uslovljen postojanjem hijerarhije, tj. „hijerarhija je božanski i sveti poredak koji vlada svetom teži da dosegne".[246] Pomenuti autor pravi veoma razvijenu podelu poredaka po merilu hijerarhizovanja na: „prirodni poredak aritmetičke progresije i poretke koji se tiču lica, kao što je carski poredak zvanja i položaja i sveti poredak crkve".

Poredak i hijerarhija su u mišljenju i delanju Vizantinaca srasli u toj meri da su upotrebljavali pojam *taxiarhia* koji značenjski i jezički objedinjuje u jednoj reči prethodna dva pojma. *Taxiarhia* je označavala i poredak konstitucionalnih državnih tela, civilne uprave, vojne i crkvene hijerarhije...

Stvarne odnose između društvenih grupa, tokom gotovo čitavog trajanja Vizantije, odlikovala je gvozdena hijerahija. Između cara, velikodostojnika i

[244] *Simokata, Teofilakt, ed. Bonn, str. 166–169., navedeno prema: Arveler,...op. cit., str. 148–150.*
[245] *Arveler, op. cit., str. 144.*
[246] *Isto, str. 144.*

sveštenstva, na jednoj, i mnogobrojnog poluzavisnog seljaštva, na drugoj strani, stajao je pravi činovnički Levijatan. Trgovina i zanatstvo su bili usredišteni u velikim gradovima carstva. Iako je jedno od rukovodnih načela političkog bića Vizantije govorilo kako svaki čovek, bez obzira na poreklo i bogatstvo, može da bude vladar, u praksi se to nikada nije dogodilo.

„Božansko načelo hijerarhije" se poštovalo bez ostatka; vertikalna pokretljivost iz jedne društvene grupe u drugu je bila, ipak, samo teorijska mogućnost. Svaki pojedinac ima u poretku tačno određeno mesto, rang u piramidi na čijem je vrhu car, kao što je Bog na vrhu nebeske hijerarhije.[247] Vizantija, dakle, poznaje tri stuba na kojima leži njena društvena zgrada: *taxis, tahiarhia* i *peitharchia* (poredak, hijerarhija i poslušnost).

Odnos prema „malima" se promenio za vreme pokreta ikonoborstva, od početka VIII do sredine IX veka. U cilju razvijanja unutrašnje nacionalne solidarnosti, a zbog suprotstavljanja arapskim najezdama na Istoku i slovenskim upadima na Zapadu, „isavrijanski carevi" su se okrenuli ogromnim masama do tada zapostavljenog seljaštva. Naprasna briga za „zaštitu malih od moćnih" ogledala se, između ostalog, u pojednostavljivanju zakonodavstva kako bi postalo razumljivo i najnižim slojevima društva. Takav duh društvene pravde prožimao je i dugački uvod čuvenog Zbornika zakona, Ekloga, cara Lava III. „Od svih blaga, ja sam izabrao **pravdu** (podvukao D. S.)",[248] kaže ovaj vladar.

Ikonoklazam, osim što predstavlja raskid sa idejom univerzalizma u spoljnoj politici, oštro je suprotstavio društvene slojeve u unutrašnjoj politici. Oslanjajući se, iz razloga regrutovanja „nacionalne" umesto nepouzdane plaćeničke vojske, na seljaštvo, svesno je potiskivao slojeve gradskog stanovništva. Ovaj pokret se jednostrano okrenuo selu, zanemarujući i čak prezirući grad; primera radi, veličana je krajnja jednostavnost (*kristalna!*) na račun intelektualne višeznačnosti. Ikonoklazam i ikonodulstvo su do naših dana ostali sinonimi političkog zloupotrebljavanja dva oprečna pogleda na svet. U slučaju Vizantije, nužda je naterala bezobalni idelaizam oličen u ideji stvaranja svetske države

[247] *Isto, str. 145.*

[248] *Predgovor za Eklogu, isto, str. 44.*

u granicama stare Rimske imperije u vode istočnjačke, konzervativne i nacionalne politike: univerzalizam je ustuknuo pred nacionalizmom, idealizam se raspršio od realizma tadašnjeg vremena. Sukobi ovako suprotstavljenih shvatanja politike i, posebno, spoljne politike, ponavljali su se pod različitim nazivima mnogo puta u političkoj istoriji...

Ubrzo posle pokreta ikonoborstva, kad su nestale okolnosti koje su ga porodile, Vasilije II širenjem otvara novo razdoblje jačanja carstva; vizantijski osvajački pohodi su ponovo vođeni idejom univerzalizma. „Bugaroubica"[249] je u tom pogledu bio nedvosmislen: „Između svih dobara kojima me je Bog udostojio, daleko mi je najdraže osvajanje zemalja za njegovo carstvo."[250]

Rukoveti ljiljanovih cvetova

Potlačeni na Zapadu u ranom srednjem veku su društvenoj pravdi, makar i ovakvoj, mogli da se nadaju jedino u času smrti i „na drugom svetu"; tamo se nisu pojavili nikakvi pokreti za promenu zadatog poretka koji bi imali slične ciljeve kao ikonoboračkí. Premda je Grgur Veliki predskazivao da su u nastupajućem srednjem veku „svi (smo), naime, ljudi po prirodi jednaki" (*Omnes numque homines natura aequales summus*), to se ponavljalo, primećuje Hojzinga, „bez ikakve namere da se nejednakost zaista i smanji".[251]

Nepromenljivi okovi hijerarhije odlikovali su društveni poredak u doba feudalizma na Zapadu čak i onda kada je osnažena građanska klasa učinila postojeće odnose samo praznom ljušturom bez sadržaja. „U srednjovekovnom mišljenju smatra se pojam – stalež, ili red, u svim tim slučajevima na okupu, svešću da svaka od tih grupa predstavlja nešto od **Boga ustanovljeno** (podvu-

[249] *Georgije Ostrogorski, Istorija Vizantije, op. cit., str. 295.*

[250] *Isto, str. 272.*

[251] *Johan Huizinga, Jesen srednjega vijeka, Zagreb, 1964, str. 61.*

kao D. S.), da je svaki organ u zgradi sveta jednako bitan i jednako hijerarhijski dostojan kao i nebeski prestoli i moći anđeoske hijerarhrje."[252]
Glavno merilo u sagledavanju tadašnjeg društvenog poretka i odnosa koji u njemu vladaju jeste pripadnost staležu ili redu (*estat; ordo*); plemstvo i sveštenstvo na vrhu, suprotstavljeni su seljacima, trgovcima, zanatlijama, građanstvu... pojedinci ushićeno tvrde da baš ova dva stuba podupiru ukupni društveni poredak: „viteštvo i nauka koji se vrlo dobro slažu" (*Chevalerie et science, qui moult bien conviennent ensemble*).[253]

Filip de Vitri slikovito opisuje stvarni društveni poredak kao „rukoveti ljiljanovih cvetova" (*chapel de fleurs de lis*); postojanje tri staleža izjednačava sa trojnim odnosom vere, nauke i viteštva koji je, navodno, u temelju tog poretka.[254] Veoma je teško poreditи razvijene pojmove *taxisa* i *oikonomie* u vizantijskom mišljenju i konkretnom delanju, shvatanju društva i „vasione", sa ovom Vitrijevom stidljivom, tek nagoveštenom slikom društvenog poretka na Zapadu. Vitri se u tom poređenju pokazuje samo kao zaneseni pesnik viteškog staleža.[255]

Koliko duboko poredak prožima civilizaciju i mišljenje poznog Rimskog carstva, možda najbolje, a svakako najslikovitije, svedoči njegov prefinjeni diplomatski ceremonijal. Slično mestu koje je Carigrad zauzimao vekovima u svojevrsnom poretku gradova, a Vizantija u svetskom taxis-u država i naroda, takav redosled po važnosti, značaju i moći poštovan je i u načinu obraćanja strancima. U zavisnosti od odnosa sa vizantijskim carem koji je, naravno, u toj hijerarhiji smatran za „oca" porodice vladara, nemački car se, primera radi, oslovljavao kao „brat"; bugarski kralj, kao još slabiji, nosio je zvanje „sina", a najveći broj kneževa i drugih stranih velikodostojnika su bili u rangu „prijatelja". Ponekad su dodeljivana zvanja koja su, mimo čuvene Vizantijske učtivosti,

[252] *Isto, str. 56.*
[253] *Isto, str. 63.*
[254] *Philippe de Vitry, Le Chapel des fleurs de lis (1335), izd. Piaget, Romania XXVII (1898), p. 80., navedeno prema: Huizinga, op. cit., str. 63.*
[255] *O tome govori Hojzinga u već navodenoj studiji Jesen srednjega vijeka, op. cit.*

neposredno iskazivala zavisnost njihovog nosioca od vasilevsa – na primer, kuropalata, a u nekim slučajevima, arhont.[256]

„Blagodareći divnom poretku ceremonija carska vlast izgleda veličanstvenija, raste na ugledu i već po tome izaziva divljenje stranaca i naših podanika",[257] zaključuje Konstantin VII Porfirogenit u delu *De Ceremoniis aulae Byzantinae*. Unutrašnji i međudržavni poredak su najslikovitije bili predstavljeni kroz diplomatski ceremonijal; stvarni raspored moći, po Vizantincima, treba da se vidi i oseti na svakom mestu.
Kada se pojmi sve prethodno izloženo o samorazumevanju „vizantijskog sveta" u svoj njegovoj raznolikosti, onda ne treba da čudi što su ovi Romejci smatrali sebe i za najviši, jedinstven narod. U delu o najboljim načinima vladanja, koje je namenio svom sinu Romanu II,[258] Konstantin VII Porfirogenit je izneo vlastito učenje o vrednosti pojedinih naroda. On, naime, pravi razliku između plemenitih, manje plemenitih i neplemenitih rasa, zasnivajući ovakvu podelu na merilu starosti kulture i veza određenog naroda sa osnivačem Vizantije, Konstantinom Velikim. Jedini legitimni nastavljači Rimske imperije i baštinici helenskog duhovnog nasleđa, Vizantinci, videli su samo sebe na mestu „plemenite rase"; u samoljublju i oholosti moćnih oni su lako prešli još jedan korak i dodelili sebi i „posebnu istorijsku ulogu koju im je Bog namenio kao izabranom narodu".[259]
Premda Elen Arveler pristrasno prigovara Porfirogenitu što je stvorio „teoriju o rasnom poretku",[260] kad se ima na pameti tankoćutni vizantijski duh, ipak začuđuje nipodaštavanje koje su ispoljavali prema drugim narodima. U tom pogledu su veći osećaj za meru (*metron*) pokazale ostale civilizacije koje su nazivale te, „druge", bilo „varvarima", „mlecca", „gai-koku", „yi-ti", ili nekako drukčije... Vizantinci, neočekivano grubo, za „ostale" upotrebljavaju sledeće

[256] *G. Ostrogorsky, „The Byzantine Emperor and the hierarchical World Order", The Slavonic and East European Review, t. XXXV, No84, 1956, pp. 1–14.*
[257] *Arveler, op. cit., str. 63.*
[258] *Reč je o knjizi Konstantina VII Porfirogenita De administrando imperii.*
[259] *Arveler, op. cit., str. 392.*
[260] *Isto, str. 65.*

izraze: „rasa bez časti i dostojanstva", „iskvarena rasa", „varvarska rasa", „prostački i krvoločan narod",..[261]
Takvim, drugim, narodima se nameće *Pax Byzantina*, ili, drugim rečima vizantijski poredak. Ova rasprava je na slučaju vizantijske političke filozofije i prakse nastojala da dokaže, između ostalog, da je taxis zaista središnji, ontološki pojam i pranačelo svega postojećeg: poznorimskog stvarnog sveta i misli kojom se samotumačio. Budući da je po njima poredak bogomdan, čovek ne sme da ga menja; nije neočekivano, stoga, što su osporavanja, bilo da je reč o pobunama unutar društvenog poretka ili „jeretičkih zastranjivanja" u odnosu na pravu veru koju je zastupala crkva, zajednički gušili carska vojska silom oružja i sveštenstvo propovedima i prokletstvima.

Vizantinci, inače, u mišljenju i delanju, nisu bili skloni naglim promenama, prevratima. Postepenost i biranje „najmanje loših rešenja" (*kat'oikonomian*) su odlikovali njihov svet u hiljadugodišnjem, neprekinutom trajanju. Doduše, i oni su, poput pomenutih autoriteta crkve, dopuštali postojanje raznolikosti, protivrečnosti i izvesnog kretanja unutar od Boga stvorenog sveta, a, posebno, u tvorevinama ljudskog podražavanja savršenog poretka. Kod Vizantinaca se, u tom pogledu, ne radi o razvijenom dijalektičkom shvatanju borbe suprotnih načela kao prauzroku svakog kretanja (u mišljenju, prirodi ili društvu) ili razmahivanju krajnosti u cilju iznalaženja sklada u sredini; nema mesta ni poređenju sa metaforom yin-a i yang-a u večitom smenjivanju pri kome se, u suštini, ništa ne menja – ipak, i kod njih se, kao i u naučavanju Tome Akvinskog i jednog broja crkvenih mislilaca, nazire svest da: „bivstvo postaje savršeno onda ako se međusobno prožmu nebo i zemlja, duh i priroda, tvoračko i primalačko biće, jer se onda ostvaruje večni poredak univerzuma".[262]
Kao što je ova rasprava pokazala, u mišljenju i delanju Vizantinaca, raznolikost i kretanje ne znače nužno i stvarnu promenu. Svako kretanje se i događa s ciljem da večni poredak svemira ostane nepromenjen i, naravno, njegov Tvorac. Zaštićeni i povlašćeni su zagovornici, tumači, predstavnici, izaslanici, namesnici... Božijeg poretka svih stvari i odnosa.

[261] *Isto, str. 66.*
[262] *Konfučije, „Komentar Ji-đinga", Književna reč, br. 472/473, 1996, str. 1.*

Promišljanje poretka u filozofijama istorije

U okviru dela istraživanja pod nazivom „Religijsko-filozofska promišljanja i određenja poretka", treba ukratko razmotriti i pojedine filozofeme istorije. Drugim rečima, neophodno je istražiti i međusobni odnos i kretanje tzv. pojava dugog trajanja kroz vreme i u prostoru. Sama pomena izučavanja civilizacija izaziva zebnju kod istraživača zbog njihove gotovo nepojamne obuhvatnosti, slojevitosti i višeznačnosti. To je posao za timove arhivara ili, slikovito kazano, za „biografa mormonske enciklopedije mrtvih".[263] Mišljenja smo, da bi bilo „neosnovano verovati da bi se povećanjem broja saradnika i intenzivnijim istraživačkim radom postigao bolji rezultat: zbog toga što istorija teži otkrivanju značenja, ona samu sebe osuđuje da bira oblasti, razdoblja, ljudske grupe i pojedince u tim grupama, i da ih kao diskontinuirane figure izdvaja iz kontinuuma koji, u najboljem slučaju, može da posluži kao pozadina slike".[264]
Težnja ka iscrpnosti u slučaju ovakvog istraživanja bila je unapred osuđena na neuspeh. Od interesa za nas jeste istraživanje odnosa poredak – civilizacija, kao i mesto različitih poredaka unutar jedne civilizacije i, najposle, izučavanje poretka čiji su glavni činioci mnogobrojne civilizacije. Radi se, zapravo, o sledećem: u smeni različitih civilizacija koje nisu samo prostorne pojave-stvari (*res extensa*), vidi se svojevrsni vremenski poredak ovih „moćnih zveri";[265] osim kretanja kroz vreme, „komplementarni neprijatelji"[266] istovremeno u fizičkoj stvarnosti obrazuju i prostorni poredak. Ovakvim pristupom se ostaje u okvirima verovatno najznačajnijeg određenja poretka kao „prostornog i vremenskog odnosa lica ili stvari jednih prema drugima".[267] S tim što su činioci

[263] *Michal Sladaček, Istorija filozofije: mogućnosti interpretacije, časopis Filozofija i društvo VII, Beograd, 1995, str. 60.*
[264] *Klod Levi-Stros, Divlja misao, Nolit, Beograd, 1978, str. 325–326.*
[265] *Fernan Brodel, Mediteran, op. cit., str. 101.*
[266] *Isto, str. 92.*
[267] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 206.*

takvog poretka pre civilizacije nego države. Konačno, unutar jedne civilizacije, takođe, u prostornoj i vremenskoj dimenziji, moguće je izučavati političke, ekonomske, kulturne, verske, vrednosne poretke,...

Postavlja se pitanje zašto se stavovi pojedinih, odabranih, filozofema istorije izlažu upravo u ovom delu rada? Svako mišljenje celine kao i istraživanje ukupnog društvenog kretanja, smisla i svrhe socijalne dinamike, ukoliko se o njima uopšte može govoriti, zahtevaju filozofski pristup.

Najposle, treći razlog da se ovoliko pažnje posvećuje civilizacijama i filozofemama istorije, koje pokušavaju da, svaka na svoj način protumače društveno kretanje sa civilizacijama kao glavnim subjektima, tiče se odlika i prirode međunarodnog poretka na izmaku XX i početkom XXI stoleća. Dakle, ne samo zato što je izučavanje civilizacija nit, vodilja u proučavanju istorije međudržavnih i međunarodnih odnosa, nego se ni savremeni svetski odnosi bez tog ugla posmatranja ne mogu valjano razumeti.
Dalje, po nekima, odlučujuću ulogu u sadašnjim i predstojećim sukobima za prevlast u planetarnom poretku moći neće igrati države, nego civilizacije (*Huntington, Braudel*). Pregrupisavanje snaga se, navodno, pred „sudbonosne obračune" odigrava po merilima kulturne, verske, odnosno civilizacijske pripadnosti. Državama se, u jednom takvom sučeljavanju, ostavlja drugorazredna uloga. U mnogim ovakvim shvatanjima često se izjednačavaju verska i civilizacijska pripadnost, o čemu će podrobnije biti više reči kasnije. Kada se, uzgred, dublje pojmi pomenuti odnos između religije i civilizacije, teško je ne saglasiti se sa tvrdnjom vladike Nikolaja Velimirovića koji kaže kako je „mnogo ispravnije govoriti o civilizacijama različitih religija, nego o civilizacijama različitih naroda i plemena".[268]
Doveden do krajnjih posledica ovakav stav vladike Nikolaja bi značio da je sukob civilizacija, u osnovi, sukob vera. Novi međunarodni odnosi koji se uspostavljaju posle Hladnog rata široko prevazilaze, svakako, samo odrednice „politički" ili „međudržavni". Stoga jedan obuhvatan pristup ne sme da zaobiđe ove kolose na svetskoj pozornici; ovo kako iz razloga njihovog višemile-

[268] *Nikolaj Velimirović, Duša Srbije, IPC Istočnik, Novi Sad, 1995, str. 72.*

nijumskog trajanja, tako i zbog prošlog, današnjeg i budućeg značaja i uticaja na odnose ljudi i naroda u celini.

Pre izlaganja ideja društvenog kretanja i filozofema istorije Nikolaja Danilevskog, Osvalda Špenglera, Arnolda Tojnbija, Pitirima Sorokina, Renea Genona, Fernana Brodela, kao i velikana ruske religijske misli Vladimira Solovjova, Konstantina Leontjeva, Sergija Bulgakova, Nikolaja Berđajeva i drugih, neophodno je, podjednako zbog predmeta zanimanja i poštovanja vremena pojave pojedinih učenja, izložiti i razmotriti, ukratko, prelomno razdoblje u istoriji civilizacije zapadnog hrišćanstva, vreme „Zapadne religiozne revolucije".[269]
Reč je, naime, o dalekosežnim promenama unutar rimokatoličke crkve koje su je trajno izmenile, uputile i u pravcu svetovne borbe za moć, podelile i, posledično, događajima u evropskoj kulturi i materijalnoj civilizaciji, u velikoj meri, milom a najviše silom, oblikovali sudbine mnogih drugih naroda tokom narednih vekova...

„Novo doba" (*New Age*), donelo je, samim tim, i novi, izmenjeni pogled na svet: najsažetije – religijski um je ustuknuo pred naletom racionalnog mišljenja. Čovek sa Zapada, osokoljen do tada nezapamćenim napretkom nauke i tehnike, kao i velikim geografskim „otkrićima" koja su mu stvorila iluziju svakovrsne nadmoći – osećaj da je gospodar na čitavoj Planeti, izgurao je svoju sumnju na sam vrh poretka svih stvari, potisnuo veru obogotvorivši sebe kao razumno biće koje mišljenjem prevazilazi teskobu postojanja. Za Boga skoro da više nije bilo mesta. Pojedinac je sumnjao da bi postojao... izvorna vera u Boga je zamenjena svetovnom verom u napredak.
Uzmak hrišćanstva je otvorio prostor za najrazličitije zamene istinske vere. *Homo religiosus* ima imanentnu potrebu da veruje; kad mu se „zakloni" pravi Bog, a jedan čovek, makar se zvao *pontifex maximus*, obogotvori odlikom nepogrešivosti, on stvara lažne idole i nove „bogove". Nekad je to vera u svemoć znanja, bezuslovno pozitivan napredak nauke i tehnike, a ponekad ljudsko biće, pritisnuto materijalnom nemaštinom i društvenom nepravdom, počinje da

[269] *Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda, Choose life, A Dialogue, Oxford University Press, London, 1976, p. 291.*

veruje u mogućnost ostvarenja društvenog poretka jednakosti svih, u tzv. besklasno društvo...
Ako se složimo sa Tojnbijevom tvrdnjom da je „religija izvor životnosti civilizacije", i da je „jedan civilizacijski stil izraz njene religije",[270] onda je civilizacija zapadnog hrišćanstva počela da menja svoju „životnost i stil" još u XVII veku. Fizičko širenje Zapada (premrežavanje skoro čitave planete robnonovčanim lancima, neposredno zaposedanje životnih prostora drugih naroda – nametanje kulturnih obrazaca i hrišćanskih civilizacijskih vrednosti „ostatku" čovečanstva...), pre su po shvatanjima Arnolda Tojnbija i većeg broja filozofa istorije, znak bolesti, nego zdravlja jedne civilizacije.
Zahvaljujući dometima savremene tehnologije, čitav ljudski rod je, hteo – ne hteo, u manjoj ili većoj meri pozapadnjačen u kulturnom i civilizacijskom pogledu. Otuda je, naglašavamo, savremena religijska/civilizacijska istorija zapadnih naroda jedan od najvažnijih ključeva za razumevanje sadašnjeg stanja i budućih kretanja u svetskom i globalnom poretku.[271]

Vernici boga Napretka

Najpoznatiji vernici boga Napretka bili su francuski filozofi prosvetitelji (XVIII vek). Oni smatraju da je društveno kretanje jedinstven istorijski proces čiji je osnovni subjekt ljudski rod ili čovečanstvo uzeto kao celina. Nasuprot idejama i učenjima o pogoršanju i kretanju ukrug, filozofi prosvetitelji govore o društvenom kretanju kao pravolinijskom napretku zasnovanom na kartezijanskoj mehanici.
Primera radi, Tirgo, Fontenel i Kondorse smatraju da nema granica čovekovom napretku u znanju. Kod njih je ideja napretka organsko načelo istorije, a

[270] *Isto, str. 286, 287.*
[271] *O značaju prevrata unutar crkve zapadnog hrišćanstva slične stavove zauzimaju Arnold Tojnbi i vladika Nikolaj Velimirović.*

intelektualni napredak stoji u srži ideje napretka; po prosvetiteljima, ostale, „prirodne" osobine čoveka se ne mogu menjati. Znanje je to sredstvo, veli Kondorse u ogledu *Skica istorijske slike napretka ljudskog duha* iz 1793. godine, pomoću kojega će čovek učiniti svoj život srećnim. Ponesen neumerenim optimizmom, on vidi, istovremeno, intelektualni, moralni i fizički uspon čoveka.[272] Kondorse se, pri tome, ne upušta u podrobnije objašnjenje kako to napredak saznanja i prosvećivanje čine čoveka i čovečanstvo etički uzvišenijima.

U „Ogledu o običajima" iz 1756. godine, Fransoa Volter iskazuje zanos prema univerzalnom ljudskom razumu, a prezir prema veri i, naročito, ustanovi crkve. Pisac „Kandida", razboritije od Kondorsea iskreno veruje da će napredak u saznanju olakšati čoveku život, i, na taj način ga usrećiti. Najracionalniji od svih optimista najvećeg čovekovog neprijatelja je video u gluposti i neobrazovanju. Prosvećivanje je jedini lek za čoveka i čovečanstvo; nauka i tehnika će, navodno, istisnuti zlo iz ljudi, mislio je naivno ovaj ljuti protivnik crkve: „Možemo verovati da će razum i industrija uvek napredovati sve više i više; da će se korisne veštine usavršavati; **da će ona zla** (podvukao D. S.) koja su mučila ljude, predrasude... postepeno nestati kod onih koji vladaju državama, i da će filozofija dati neku utehu ljudskoj prirodi za patnje koje će imati u svim vremenima."[273]
Suprotno preovlađujućem duhu XVIII veka, Žan Žak Ruso posumnjao je u ideju bezgraničnog napretka čovekovog razuma koji nije istovremeno i moralno zasnovan. On je 1750. godine dao određan odgovor na pitanje Akademije iz Dižona (*Dijon*): Da li su umetnost i nauka koristili čoveku i čovečanstvu? Slaveći čoveka u njegovom „preddruštvenom", prirodnom stanju, osuđivao je civilizaciju za kvarenje ljudske prirodne dobrote.
„Plemeniti divljak" (*Rasprava o nejednakosti*) zasniva svoju delatnost na osećanjima, a ne na razumu. Ruso je, u tom pogledu, preteča romantizma i utemeljivač svojevrsne sentimentalne teologije. Kad je reč o društvenom kreta-

[272] *Antoine-Nicolas de Condorcet, Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind, The Noonday Press, New York, 1955, p. 173. navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 36.*
[273] *J. B. Bury, The Idea of Progress, Dover publ. New York, 1955.*

nju, on ne odbacuje u celini napredak kao zakon istorije; iz stanja „prvobitne jednakosti", tvrdi pisac *Ispovesti savojskog vikara*, čovek u građanskoj civilizaciji privatnog vlasništva dolazi pod udar spolja nametnute nejednakosti, da bi, tek „društvenim ugovorom" ostvario novu, „društvenu jednakost". Rusoovo osporavanje napretka univerzalnog razuma i uvođenje etike u kritici civilizacije ima ogroman značaj; ne samo zato što je prevazišlo jednostranost i pogubnost prosvetiteljske religije napretka i najavilo duhovna strujanja s početka XIX veka, nego i zato što je njegovim učenjem ponovo vraćena u središte važna moralna dimenzija čovekovog postojanja.

O tome, slično „građaninu Ženeve", filozof iz Kenigsberga ispravno i dalekosežno zaključuje: „Ruso nije mnogo pogrešio kada je više voleo stanje divljaštva... Mi smo kultivisani u visokom stepenu naukom i umetnošću. **Mi smo civilizovani čak prekomerno** (podvukao D. S.)... Ali ima mnogo toga da se uradi pre nego što se budemo mogli smatrati moralizovanim. Ideja moralnosti svakako pripada stvarnoj kulturi. I sva dobra koja ne počivaju na moralno dobroj dispoziciji nisu ništa drugo do prosta iluzija..."[274]
Pedantni Prus, koji je težio zvezdanom nebu iznad sebe i moralnom zakonu u sebi, u potpunosti je bio svestan mogućnosti zloupotrebe naučnih saznanja, tj. nauku nije smatrao nužno moralnom. Iz ugla ovog istraživanja zanimljivo je Kantovo zalaganje za stvaranje svojevrsne svetske federacije država čime bi se obezbedio trajan mir i iskorenio rat kao najveće zlo (*O večnom miru*).

Uz stavove Rusoa i Kanta koji naglašavaju potrebu ne samo napredovanja u znanju, nego i neophodnost moralnog poboljšanja čoveka, vredno pomena je zalaganje Morelija za razvitak vrline i ljubavi u društvenim odnosima. Neočekivano oštro, ali tačno, uočio je još jednu propratnu stranu čovekovog lažnog napretka i ubedljivo razotkrio naličje tehničko-tehnološkog progresa i njegovog uticaja na društvene odnose. Pripisujući kobne posledice po društvo postojanju privatne svojine, on kaže: „Ove vođe, isto toliko slepi kao i oni koji su imali pretenziju da vode, **ugasili su sve motive ljubavi** (podvukao D. S.)

[274] *Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 37, 38.*

koji su morali nužno da sačinjavaju vezu snaga čovečanstva. Oni su pretvorili svu jednodušnu brigu, svekoliko jednodušno pomaganje u bojažljive brige razdeljene među istrgnute članove toga ogromnoga tela: **oni su hiljadama suprotnih mučenja tih razjedinjenih i zbrkanih delića zapalili požar žarke pohlepe** (podvukao D. S.): izazvali su glad i proždrljivost nezasitog tvrdičluka. Njihovi ludi ustavi su izložili čoveka stalnoj opasnosti da bude u potpunoj nemaštini: i je li onda čudno što su se, u želji da se te opasnosti otklone, strasti rasplamsale do besnila."[275]

Stanovišta Rusoa, Kanta, Mablija, Morelija i drugih, na svoj način su oživela antičko verovanje u jedinstvo politike i etike. Morelijeva dela, *Zakonik prirode i Bazilijada*, uz već pomenute radove Kanta i Rusoa, proširila su jednostrana shvatanja napretka filozofa prosvetitelja. Ona su, naime, osnovano ukazala na činjenicu da se napredak u društvenom kretanju ne može nikako poistovetiti samo sa povećavanjem znanja, razvojem nauke i sve savršenijim tehnološkim dostignućima.
Iako ne pripada filozofiji prosvetiteljstva (*Aufklarung*), romantičar Herder je isticao veliki značaj obrazovanja i vaspitanja; za njega je istorija, inače, napredovanje u čovečnosti koje, kao takvo, jedino ispunjava pravi napredak. Doduše, i on se povremeno setno vajkao zbog nepromenljivosti ljudske prirode, pitajući se pri tome da li su Rimljani bili srećniji od Grka, i da li smo mi srećniji i od jednih i od drugih? Zanimljivo je da, primera radi, socijalista utopista Sen Simon zagovara ideju o beskrajnom usavršavanju čoveka i pravolinijskom napredovanju čovečanstva što se sve odvija, navodno, po nužnosti „fiziološkog zakona". „Čovečanstvo jeste jedno društveno biće koje se razvija. Ovo biće je raslo iz generacije u generaciju kao što jedan čovek raste s godinama. Ono je raslo pokoravajući se zakonu koji je njegov **fiziološki zakon** (podvukao D.S.), a ovaj zakon je zakon progresivnog razvitka."[276] „Sveopšte udruženje proizvođača", kao najčvršći jemac čovekovog moralnog uzdizanja, je, po Sen Simonu, idealni poredak trajnog mira, opšteg sklada i napretka.

[275] *Moreli, Zakonik prirode, Kultura, Beograd, 1957, str. 103.*
[276] *Doktrina Sen Simona, Kultura, Beograd, 1953, str. 72.*

Krajnji cilj istorije i njenu svrhu Hegel vidi u slobodi. Svetska istorija je, zapravo, napredovanje u svesti o slobodi; pošavši od uverenja da um vlada svetom, „tlo" na kome se odigrava ukupno društveno kretanje je duhovno po svojoj prirodi. Metafizičko učenje o ideji koja misli samu sebe je primenjeno i na izučavanje istorije: uguravši u svoj unapred skrojeni trijadni sistem, teza–antiteza–sinteza, celokupno društveno kretanje, Hegel govori o postojanju „tri sveta" u vremenskom nizu: orijentalnog, grčko-rimskog i nemačkog.[277] Ideja u svom razvitku dostiže apsolut, bilo bi čudno da je drukčije, upravo u liku Pruske monarhije, kao što je njegov filozofski sistem kraj svakog daljeg filozofiranja. Posle njegove filozofije, tvrdio je ovaj skromni Prus, nijedan filozofski stav neće biti istovremeno nov i istinit. Pruska država njegovog vremena oličava poslednju reč političke organizacije društva i njen najviši stadijum, apogej, posle koga je moguće jedino svakovrsno pogoršanje u razvoju pomenutog načela.[278]

Ideologeme o kraju istorije, koje su se pojavile na kraju XX veka, imaju svoje teorijsko i filozofsko uporište upravo u Hegelovim tezama. Kad je reč o mogućnostima pojedinca da ostvari slobodu u stvarnom društvenom poretku u kome živi, pisac *Fenomenologije duha* nije otišao dalje od određenja slobode kao saznate nužnosti u filozofiji Baruha de Spinoze (*Tractatus Theologico-Politicus*).

Čovek, pojedinac gotovo se i ne vidi u Hegelovim ledenim pustinjama apstrakcije i hiperidealizmu. Kao dosledni dijalektičar, koji u borbi suprotnosti vidi prauzrok svakog kretanja, autor *Nauke logike* kritikuje Kantovu zamisao večnog mira stvaranjem svetske federacije. „Država je", kaže Hegel, „ličnost, a pojedinačnost suštinski podrazumeva negaciju. Otuda, čak i ako jedan broj država međusobnim udruživanjem stvori porodicu, ova grupa kao jedan pojedinac mora poroditi svoju suprotnost i stvoriti neprijatelja".[279]

Linija uzlaznog kretanja odlikuje shvatanje ljudske istorije u filozofiji Baruha de Spinoze. Ljudsko društvo se razvija prema zakonu dijalektičkog materijalizma, od predistorije, tj. neprestane klasne borbe u tzv. carstvu nužnosti, ka

[277] *Bertrand Rasel, Mudrost Zapada, op. cit., str. 251.*

[278] *Hegel, Filozofija istorije, BIGZ, Beograd, 1986.*

[279] *Hegel, The Philosophy of Right (1821), navedeno prema: Peace on Earth, op. cit., p. 49.*

istoriji besklasnom društvu, shvaćenom kao carstvo slobode. Namesto „kraja istorije", za Marksa, u poređenju sa Hegelom, buduće „besklasno društvo" predstavlja kraj predistorije i početak prave istorije: kod obojice, osim terminološke razlike, suština, odnosno pravolinijsko kretanje prema nekakvom eshatonu, je ista. Novo u Marksovoj filozofiji je samo to što je šiju preimenovao u vrat, tj. „kraj istorije" proglasio za njen „početak", a istoriju nazvao „predistorijom".

Suprotnosti na putu u komunistički raj biće razrešene „u krilu" buržoaskog društva. „Buržoaski odnosi proizvodnje jesu poslednji antagonistički oblik društvenog procesa proizvodnje, ne antagonistički u smislu individualnog antagonizma, nego antagonizma koji potiče iz društvenih životnih uslova individua, ali u isti mah proizvodne snage koje se razvijaju u krilu buržoaskog društva stvaraju materijalne uslove za rešenje toga antagonizma. Zato se tom društvenom formacijom završava **predistorija** (podvukao D. S.) ljudskog društva."[280]

Razlikovanje nekolikih „društvenoekonomskih formacija" kao svojevrsnih pojava dugog trajanja jeste originalan doprinos Marksa razumevanju zakonitosti društvenog kretanja. Po njemu, istorijski proces je jedinstven i kreće se od prvobitne zajednice, preko robovlasništva, feudalizma i kapitalizma, do komunizma u kome se, navodno, razrešava stalni klasni sukob i iz predistorije ulazi u istoriju... Marksu je pošlo za rukom da pronikne u samu srž kapitalističkog načina proizvodnje kao proizvodnje za profit; pri tome je, kao niko pre a gotovo ni posle njega, pružio verodostojnu sliku iznutra jednog društvenog poretka.

Kada je pokušao da predviđa društveno kretanje, Marks je s pouzdanog tla činjenica skliznuo u vode društvene utopije; malo se šta, naime, od njegovih predskazanja ostvarilo. A ono što je u izvesnoj meri i bilo oživotvoreno, vremenom je dobilo neke totalitarne vidove. U tzv. naučnom socijalizmu nije teško prepoznati izopačene postavke izvornog učenja Isusa Hrista; na pri-

[280] *Karl Marks, Fridrih Engels, Izabrana dela I, Kultura, Beograd, 1949, str. 339.*

mer, „dolina suza" je, kod Marksa, klasno društvo, a komunizam je zamena za carstvo Božije na zemlji. Pošto čovek konačno mora u nešto da veruje (*F. M. Dostojevski*) vera u Boga se podražava verom u pozvanje avangarde radničke klase.[281]

Zanimljiv je odnos rodonačelnika marksizma prema Slovenima. Krajnje neuobičajeno (ili, za bolje upućene, sasvim očekivano!) u odnosu na objektivnost i nepristrasnost naučnog pristupa pojavama, oni prave razliku između „naprednih" i „nazadnih" naroda, a takođe usvajaju poznatu Hegelovu podelu na „istorijske" i „neistorijske" narode. Marks i Engels se u odnosu prema Slovenima ne ponašaju kao mislioci kojima je dobrobit svih ljudi, bez obzira na njihovu versku ili nacionalnu pripadnost na srcu, nego kao zadrti branioci „univerzalnih" vrednosti civilizacije zapadnog hrišćanstva. Takvim svojim stavovima i delovanjem očevi tzv. naučnog socijalizma su ojačavali, a ne prevazilazili, civilizacijsku podelu Evrope. Primera radi, teško je poverovati u dobronamernost i čovekoljublje nekoga ko za Slovene kaže da su „otpaci naroda"[282] i „specijalni neprijatelji demokratije",[283] kao i da protiv pravoslavnih Južnih Slovena treba voditi rat „tako da tim malim tvrdoglavim nacijama ne ostane čak ni ime".[284] Štaviše, u vreme Bosansko-hercegovačkog ustanka 1875. godine, Marks i Engels su zdušno radili protiv „srpskih pljačkaša" i njihovih potpornih društava u Evropi; bili su podstrekači širenja neistina o Srbima u ondašnjem zapadnom javnom mnjenju i političkim krugovima koji su im bili dostupni.[285]

Žestoke osude „plitkog optimizma" teorija napretka nalaze se i u filozofiji Artura Šopenhauera. On dovodi u pitanje jedinstvo istorijskog procesa koje je u samoj srži vere u napredak. Ljudska istorija samo ponavlja u suštini iste ideje u bezbroj pojavnih oblika; zadatak istraživača je da pronađe upravo te nepromenljive ideje, tj. ono što je trajno u društvenoj dinamici. Njegov poredak istorije isključuje, kao svoje glavne subjekte, ne samo čovečanstvo, koje otelovljuje celinu ljudskog roda, nego i civilizacije, pa čak i narode i nacije, nazivajući ove potonje „običnim apstrakcijama".[286]

Ukupna istorija je, zapravo, samo skup pojedinačnih istorija jer je samo život pojedinca stvaran. Volja i znanje su izvori najveće patnje za čoveka (*Svet kao volja i predstava*, 1819. g). Izlaz vidi u potpunom potiskivanju volje i nalaženju spasa u tajanstvu nepostojanja i ništavila. Slično bekstvo iz stvarnog sveta, tj. iz zemaljskog poretka stvari, zagovara se i u religijama individualnog spasa, posebno u Budinom učenju, u kome se preko dostizanja nirvane, odnosno potpune raspršenosti, „omogućava" pojedincu da prevlada bolnu zbilju volje i postojanja u „ovom" svetu.

Stavljajući volju pre razuma, a odričući svaki značaj izučavanju istorije, Šopenhauer je haos bezbrojnih pojedinačnih svesti suprotstavio poretku napretka. „Ako je neko pročitao Herodota, on je u filozofskom smislu već dovoljno studirao istoriju. Jer tu stoji sve što čini potonju svetsku istoriju: poslovanje, delanje, patnje i sudbina ljudskog roda..."[287] Klio, najlažljivija od svih muza, zapravo, priča u krug istu priču – veli sumorno Šopenhauer.

Veličanje iracionalizma dostiže svoj zenit u prevratničkoj misli[288] Fridriha Ničea. Ovaj najveći pesnik među filozofima i najveći filozof među pesnicima vidi u volji vodeće načelo čovekove borbe protiv nemilosrdne životne stvarnosti. Za razliku od Šopenhauera, kod njega volja nije izvor zla, nego odlika životnosti svakog ljudskog stvora. Zgrožen nad gubljenjem posebnosti čoveka utopljenog u masu, Niče je slavio volju za moć (*Das Wille Zur Macht*) jakog pojedinca. Pisac filozofskog ogleda *S one strane dobra i zla* shvata društvo kao poredak dva tipa ličnosti, odnosno dva suprotna morala: moral gospodara (*Herren Moral*) i moral roba (*Herden Moral*) – velikodušnost, nezavisnost i samopouzdanje na jednoj, i, podložnost, škrtost i plašljivost, na drugoj strani. Da bi dosledno izveo moral natčoveka, Niče je prethodno morao da se obra-

[281] *Na sličan način o tzv. ateističkom socijalizmu govore otac Sergije Bulgakov, Bertrand Rasel, Daisaku Ikeda i naš filozof Nikola Milošević.*

[282] *Fridrih Engels, Mađarska borba, u K. Marks/F. Engels, Dela, t. 9, str. 145.*

[283] *Fridrih Engels, Demokratski panslavizam, Marks/Engels, Dela, t. 9, str. 228.*

[284] *Fridrih Engels, Mađarska borba, op. cit., 148.*

[285] *Dragan Simeunović, Novi svetski poredak i nacionalna država, op. cit., str. 23.*

[286] *Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 47.*

[287] *Isto, str. 48.*

[288] *Mihajlo Đurić, Putevi ka Ničeu, SKZ, Beograd, 1993.*

čuna sa religijom i postojećim vrednostima i na taj način dođe do prostora koji leže s one strane dobra i zla. Niko, dalje, pre a ni posle njega, nije do takvih krajnosti izoštrio sukob između života, kao poretka izvorne prirode, i društvenog, moralnog, kulturnog i civilizacijskog poretka. Niče se, kao što je poznato, između ove dve krajnosti, opredelio za život, tj. za dionizijsko, pre apolonskog...

Ukupno društveno kretanje kod Ničea se svodi na večno vraćanje istog i slepu izvesnost sudbinske predodređenosti pojedinac može da nadiđe tek kroz „seobu duša" (*metempsihoza*). Iracionalni individualizam pojedinca izražen u mahnitanju volje za moć, poriče svaku društvenost: masa je sredstvo, a krajnji cilj je rađanje natčoveka iz tog ljudskog bezoblika...; jakom, naime, ne treba moral niti Bog, a pogotovo mu smetaju ograničenja koja prirodnom u čoveku nameću kultura i, naročito, civilizacija, stvarajući mu nelagodu (*Das Unbehagen in der Kultur*).

Ovakvim stavovima Niče je, nažalost, ostavio dosta prostora za mnogobrojna zlonamerna i pogrešna tumačenja njegove misli. Kao naučnika, filozofa i, iznad svega, genijalnog umetnika, Ničea je teško racionalno dokučiti; povremeno je samo nekima moguće da osete svu jezu tragične usamljenosti jednog ljudskog bića na takvim duhovnim visinama.

Rusija i Evropa – Ahil i kornjača

Filozofema istorije Nikolaja Danilevskog, po svojim saznajnim dometima i značaju, daleko je prevazišla početne namere njenog tvorca. Teorijsko-filozofska i praktična politička savremenost i upotrebljivost njegovog mišljenja u proučavanju i poimanju međunarodnih odnosa posle Hladnog rata su iznenađujuće velike.

Prvenstveni poticaj ovog magistra biologije bila je želja da se suprotstavi navodnom romansko-germanskom kulturnom imperijalizmu, koji je ugrožavao samobitnost slovenskog sveta i, pre svega, rusku kulturnu i civilizacijsku posebnost. On je istakao da po Slovene može da bude opasnije moguće kulturno, od političkog gospodstva rimokatoličko-protestantske Evrope.[289]

Osnovni subjekti društvenog kretanja u filozofemi istorije Nikolaja Danilevskog su „kulturno-istorijski tipovi", kao složenije, šire i trajnije tvorevine od država. Premda sâm Danilevski o tome nigde ne govori podrobnije, iz onoga što je kazao nije teško zaključiti da su civilizacije i kulturno-istorijski tipovi slične, ako ne i istovetne, društvene pojave dugog trajanja. Uzgred, on određuje civilizacije kao pojam **širi od nauke, umetnosti, religije, političkog, građanskog, ekonomskog i društvenog razvitka, uzetih posebno, jer civilizacija sve to u sebi objedinjava.**[290]

Slično većini autora navođenih ranije u ovom istraživanju, i za Danilevskog civilizacija predstavlja vrhunac jedne kulture, materijalno okoštavanje duhovnog na konačnom putu njegovog gašenja. Kulturno-istorijske tipove stvaraju veliki narodi ili grupe jezički sličnih naroda; pada u oči da, za razliku od pretežnog broja filozofa i istoričara civilizacija, u pogledu načina nastanka ovih tvorevina, Danilevski stavlja naglasak na narod i jezičku istorodnost, a ne na religiju. Ipak, kao što je istaknuto, nalog vremena nije ostavio dovoljno vremena Danilevskom za teorijsko-filozofsku besprekornost.

U doba kad piše svoju čuvenu raspravu „Rusija i Evropa", rusko nacionalno biće je već bilo iznutra pocepano sukobom „zapadnjaka" i „azijata"; „evropejština" je dobrano natapala posebnosti ove kulture. Danilevski je ispravno zaključio da put političkog porobljavanja i gubljenja nezavisnosti nezaobilazno vodi preko kulturnog i duhovnog utapanja u tuđinski vrednosni poredak.

U nameri da dokaže kako se ne može poistovećivati društveni razvoj i kretanje Zapada sa svim ostalim narodima i civilizacijama, tj. kulturno-istorijskim tipovima, Danilevski je, na samom početku, morao da ospori jedinstvenost istorijskog procesa. On je, drugim rečima, doveo u pitanje linearnost i stalni napredak, koji, navodno, prate svaku fazu jedinstvenog društvenog kretanja. Iz prethodnog, logično sledi da ne može, takođe, biti govora ni o nekakvoj opštečovečanskoj civilizaciji koja otelovljuje sve narode i kulture zajedno. Kao što nema univerzalne istorije, tako ne može biti ni opšteljudske civiliza-

[289] *Nikolaj Danilevski, Rusija i Evropa, SL SRJ, Beograd, 1994, str. 462.*
[290] *Isto, str. 139.*

cije; Danilevski izlaže svoju zamisao u kojoj uporedo postoje kulturno-istorijski tipovi.
Konačno, nijedan kulturno-istorijski tip, uzet pojedinačno, ne otelovljuje univerzalnu istoriju i opšteljudsku civilizaciju. Štaviše, ističe Danilevski, univerzalizacija bilo kog kulturno-istorijskog tipa bi bilo „najveće prokletstvo", a „jedinstvena opštečovečanska civilizacija"[291] bi značila i „kraj istorije i smrt čovečanstva".[292]
Uvođenjem kulturno-istorijskih tipova u proučavanje istorije društvenog kretanja Danilevski je u haos tzv. događajne istorije uneo vlastiti poredak većeg broja pojava dugog trajanja. Time je, istovremeno, odbacio podelu društvenog kretanja na poredak starog, srednjeg i novog veka kao svojevrsno nasilje nad štićenicom muze Klio.

Dosledno na tragu vlastitog obrazovanja, naturalistički i partikularistički, Danilevski daje kulturno-istorijskim tipovima samo „određenu količinu života".[293] Uzročno-posledični nizovi, otkriveni u prirodi, postaju mu ključ za tumačenje života društva; organicizam se, naime, u potpunosti preslikava i na život čoveka i njegovih oblika udruživanja. Tako prirodni organizmi postaju idealan prototip za izgradnju društvenih organizama. Ne treba, onda, da čudi što se kulturno-istorijski tipovi rađaju, rastu, dostižu vrhunac i punu zrelost, opadaju i konačno umiru, zatvarajući na taj način jedan krug.

Pošto ne postoji mogućnost ponovnog rađanja, život je samo jedanput dat jednom kulturno-istorijskom tipu: naglašavanjem isprekidanosti, Danilevski je razorio mogućnost pravolinijskog uzlaznog društvenog kretanja. Kulturno-istorijski tipovi, poput jedinki i rodova u prirodi, ne umiru samo zbog spoljnih uzroka, nego i zbog starosti. Ovde treba primetiti kako Danilevskom, zapravo, nije bilo mnogo teško da dovede u pitanje, u osnovi plitko, verovanje u stalan napredak čovečanstva: površnim uvidom u sudbine mnogih naroda,

[291] *Milan Subotić, „N. Danilevski: Teorija kulturno-istorijskih tipova i slovenofilstvo", časopis Filozofija i društvo VII, Beograd, 1995, str. 187.*
[292] *Nije slučajno da je upravo neohegelijanac Frensis Fukujama u njegovom poznatom članku, poistovetio „kraj istorije" sa pobedom Zapada u „Hladnom ratu".*
[293] *Nikola Milošević, Pravoslavlje i demokratija, Tersit, Beograd, 1994, str. 9.*

njihovih država, carstava i čitavih civilizacija moglo se, ako ništa dublje, barem zaključiti da je reč o konačnim pojavama.
„Istorija govori to isto o narodima: oni se rađaju, dostižu različite stepene razvitka, stare, postaju nemoćni, umiru – i umiru ne samo od spoljnih uzroka. Spoljni uzroci, kao i kod ljudskih lica, pretežno samo ubrzavaju smrt bolesnog i oslabljenog tela... sva istorijska plemena su imala svoju staru, svoju srednju i svoju novu istoriju, to jest kao sveorgansko imali su svoje faze razvitka."[294]
„Napredak", prema tome, može biti suvišno upotrebljen da označi rast ili razvoj samo unutar jednog posebnog kulturno-istorijskog tipa: egipatskog, kineskog, drevno-semitskog, indijskog, iranskog, grčkog, rimskog, arapskog, evropskog i slovenskog. Narodi, koji su stvorili pomenute kulturno-istorijske tipove, jesu istinski stvaraoci, tvorci samobitnih civilizacija.

Istorijske pojave se ne iscrpljuju samo pomenutim tipovima; pored njih, okeanom prošlosti su plovili i narodi sa rušilačkom ulogom koji su bili činioci raspada glavnih subjekata društvenog kretanja (Huni, Mongoli, Turci). Najzad, slično Hegelu i Marksu, koji razlikuju „istorijske" i „neistorijske" narode („prašina naroda"), Danilevski govori, još, i o narodima koji nisu dostigli samobitnost (identitet), nego su poslužili kao etničko gradivo za izgradnju samobitnih kulturno-istorijskih tipova.
Kad je reč o slovenskom kulturno-istorijskom tipu, valja kazati da je različita verska pripadnost pojedinih naroda iz ove grupe više podelila, nego što ih je ispovedanje istog „slatkog pravoslavlja" (**Crnjanski**) približilo. To je, inače, bio ozbiljan problem sa kojim se suočavao Danilevski u obrazlaganju potrebe stvaranja „odbrambenog sveslovenskog saveza" kao predradnje za tešnje civilizacijsko objedinjavanje jednog, novog, kulturno-istorijskog tipa.
Pored pomenutog problema usaglašavanja različitih vera i, naročito, nepomirljivih crkava, takav savez bi, iz razloga teritorijalnog jedinstva, uz nepravoslavne, uključivao i neslovenske narode (Grke, Rumune, Mađare), što je teško i zamisliti...[295]

[294] *N. J. Danilevskij, Rossija i Evropa, Peterburg, 1888, str. 76, 85.*
[295] *Danilevski smatra da u sveslovensku, u biti antievropsku, federaciju treba da uđu i pomenuti narodi – milom ili silom – jer ih je istorijska sudbina duboko utisnula u slovensko telo.*

Slovenskom kulturno-istorijskom tipu Danilevski ne pripisuje namere da bude opštečovečanski i sa opštevažećim poretkom vrednosti. Takav stav, kao što je poznato, protivreči verovanju u opštečovečansko poslanje slovenstva i, posebno, ruskog naroda, koje se nalazi u delima ranih slovenofila.

Za Danilevskog, još jedanput, kulturno-istorijski tipovi nisu ni viši niti niži, nego samo drukčiji jedan od drugog.

Kako bi što uspešnije ostvario svoj naum i razorio verovanje u jedinstven, pravolinijski istorijski proces, koji je, navodno, obeležen stalnim napretkom, Danilevski je pored uvođenja deset kulturno-istorijskih tipova kao glavnih subjekata društvenog kretanja, morao da učini i neke dodatne teorijske racionalizacije. To je sve dovelo do toga da se, isticanjem pojedinih svojstava, kulturno-istorijski tipovi previše udalje od stvarnosti međunarodnog života.

Pored već pominjanog diskontinuiteta, Danilevski je kulturno-istorijskim tipovima pripisao još *izolovanost i istovremenost*. Isticanje istovremenosti, kao jedne od ključnih odlika njegovih glavnih subjekata društvenog kretanja, nije teško valjano obrazložiti: svaka civilizacija, u isto vreme i po istom rasporedu prolazi unapred poznate faze vlastitog života. Veoma je redak slučaj da dođe do „vremenske podudarnosti" u životima dva ili više kulturno-istorijska tipa, tj. da se pomenute pojave dugog trajanja nađu u isto vreme u istoj fazi. Misaona tvorevina Danilevskog opravdava svoj razlog postojanja samo ako svaki kulturno-istorijski tip proživljava svoju „količinu života", nezavisno od drugih, jednom i nikada više.

Osobina istovremenosti mu je bila neophodna da bi pokazao kako se Rusija, u odnosu na Evropu, nalazi samo u različitoj fazi; krugovi života, koje treba da opišu i jedna i druga civilizacija, su potpuno isti u pogledu broja i rasporeda stadijuma kretanja.

Rusija je, sledi iz toga, po vremenu nastanka mlađa od romansko-germanskog kulturno-istorijskog tipa ili, na drugi način to isto, u poređenju sa Slovenima, Zapad je bliži smrti. O tome da i slovenskom kulturno-istorijskom tipu, po njegovoj filozofemi istorije, takođe sledi neminovni kraj, Danilevski nije pisao...

Ako se složimo da je uvođenjem osobine istovremenosti u svoj teorijsko-filozofski sistem uspeo prilično ubedljivo da objasni zaostajanje Rusije u oblasti materijalne proizvodnje života za civilizacijom zapadnog hrišćanstva, isticanjem izolovanosti kao još jedne suštinske odlike kulturno-istorijskih tipova, Danilevski je najdalje otišao od stvarnosti međunarodnih odnosa. U želji da po svaku cenu zaštiti rusko kulturno biće od mogućeg pogubnog uticaja „evropejštine", poricao je bilo kakvu vrednost i korist od međusobnih dodira i prožimanja različitih kulturno-istorijskih tipova.

Gubljenje samobitnosti je za njega bilo veće zlo od zatvaranja, i samim tim, posledično mogućeg, krajnjeg kulturnog nacionalizma naroda koji se samoizoluje. Narod koji se odluči na takav korak, po našem mišljenju, mora da jača samopouzdanje i prenaglašavanjem pojedinih svojih odlika: tako se, u krajnjem, izlaže opasnosti da „lek" bude pogubniji od „bolesti".

Danilevski razlikuje tri načina na koje civilizacije mogu da deluju jedne na druge. „Kolonizacija" je neposredno, nasilno nametanje vlastitih vrednosti na tuđem tlu; „kalemljenjem" ili presađivanjem se ustanove jednog kulturno-istorijskog tipa prenose na drugi u nameri da se ovaj potonji oplemeni i obogati.

Najposle, povoljan ishod po samobitnost jedne civilizacije, po Danilevskom, može imati samo „đubrenje", tj. krajnje obazrivo preuzimanje samo nekih rešenja koja mogu da budu od koristi na domaćem tlu.[296]

Neodoljivo se nameće jedno pitanje: ako Rusija, kao najveća slovenska država, može da bude kulturno „poništena" od „nasrtljive" Evrope, čemu onda tek da se nadaju drugi, malobrojni pravoslavni slovenski narodi? Možda nijedno drugo upozorenje ovog zagovornika stvaranja sveslovenske federacije pod hegemonijom ruske države ne zvuči danas tako zlokobno, kao stvarna mogućnost da bi kulturno gospodstvo, privredna nadmoć i politička vladavina rimokatoličko-protestantske Evrope neizbežno pretvorile slovenske narode u puki „etnički materijal".

Promišljanje društvene zbilje u delu Danilevskog ne treba da iznenađuje: društvena angažovanost je, naime, jedna od glavnih odlika religijsko-filozofske misli u Rusiji.[297] Ponekad Danilevskom nije uspevalo da zadovolji zahteve za naučničkom objektivnošću i teorijskom doslednošću i, istovremeno,

[296] *Nikolaj Danilevski, Rusija i Evropa, op. cit., str. 112, 113, 218.*

[297] *Frederik Koplston, Filozofija u Rusiji, BIGZ, Beograd, 1992, str. 11.*

odgovori na neka životna pitanja društva kome je pripadao. Kada, primera radi, na kraju njegovog dela „Rusija i Evropa", ipak spaja teorijske premise o postojanju odvojenih kulturno-istorijskih tipova s nadahnutom idejom panslavista o istorijskom pozvanju Rusije među ostalim državama i narodima, Danilevski dovodi u pitanje ranije postavljena osnovna načela vlastite filozofeme istorije.

U nameri da ospori Zapadnoj Evropi sposobnost stalnog napredovanja i na taj način dokaže kako ne postoji trka u kojoj je romansko-germanski kulturno-istorijski tip uvek Ahil, a Rusija uvek kornjača, na kraju je, uprkos svemu, dopustio mogućnost takmičenja, ali ovoga puta sa izmenjenim ulogama. Stiče se utisak kao da ga sama trka nije preterano zanimala, nego prvenstveno mesto Rusije u njoj. Na taj način je ostala da visi u vazduhu njegova tvrdnja, na kojoj je zasnovao teorijsku zamisao kulturno-istorijskih tipova, a koja apriori poriče postojanje nekakvog svetskog duha (*Weltgeist*).[298]

Radi se o stanovištu, potpuno suprotnom od izvornog učenja Danilevskog, po kome su narodi i društva (kulturno-istorijski tipovi?) samo puka sredstva nezaustavljivog napredovanja svetskog duha. Ističući neke suštinske prednosti slovenskog kulturno-istorijskog tipa nad drugim takvim tvorevinama, on je još uzdrmao i opštost važenja njegovog sledećeg stava: „Otud nijedna civilizacija ne može da se gordi time što bi, u poređenju sa svojim prethodnicima ili savremenicima, predstavljala u svim oblastima višu tačku razvitka."[299]

Strasno je želeo da očuva kulturnu samobitnost ruskog i slovenskog bića naspram „nasrtljivog, univerzalistički i hegemonistički" nastrojenog Zapada; da još „neispisan list hartije"[300] (*Čaadajev*) ruskih vrednosti ne pokrije tuđinski rukopis. Otuda se previše zaneo i slovenskom kulturno-istorijskom tipu pripisao sve odlike i raznovrsnost koje ostalih devet kulturno-istorijskih tipova imaju samo delimično.[301]

[298] *Ovu tezu je Danilevski preuzeo od Apolona Grigorjeva, inače, člana „počveničke grupe" kojoj je kraće vreme pripadao i Fjodor Mihajlovič Dostojevski.*

[299] *Danilevskij, Rossija i Evropa, op. cit., str. 115.*

[300] *Nasuprot slovenofilima, Petar Čaadajev je odobravao reforme Petra Velikog, kao i preuzimanje navodno „razvijenije" filozofije i nauke sa Zapada.*

[301] *Nikolaj Danilevski, Rusija i Evropa, op. cit., str. 363.*

Da se Danilevski veoma aktivno zanimao za verske odnose u ondašnjem međunarodnom poretku svedoči i podatak da je prvi izričito optužio Zapad za, navodno, korenito napuštanje verodostojnog Hristovog učenja. „Despotski (rimo)katolicizam"[302] je doveo do protestantske anarhije i materijalizma; po njemu je ovakav preokret u biću civilizacije Zapadnog hrišćanstva najavio početak njenog opadanja. U osnovi, ovu tezu Danilevskog su preuzeli i nadogradili Solovjov, Leontjev, Dostojevski, Bulgakov, Berđajev i drugi ruski religijski mislioci. Od Srba, gotovo istovetan stav je izneo vladika Nikolaj Velimirović na predavanju koje je održao na Kraljevskom koledžu u Londonu. „Moja teza je jednostavna i jasna. Ja tvrdim: Evropa nije više centar i središte svetske civilizacije – koja je izgrađivana na temeljima hrišćanske vere preko devetnaest stotina godina... Ona sada posrće i tetura po samoj ivici provalije sopstvene propasti pohlepno se hvatajući čas za ove, čas za one promenljive vrednosti."[303]

U težnji da praktično učestvuje u političkim zbivanjima svoga vremena, Danilevski je upao u još jednu teorijsku protivrečnost, ozbiljniju od prethodno navedenih. Time što je odredio slovensku civilizaciju kao jedini „četvoroosnovni kulturno-istorijski tip"[304] koji je na vrhu niza počev od nižih do njega kao najvišeg, savršenog, ovaj petraševac i vatreni furijerist u mladosti, *ipso facto* je priznao da postoji napredak izvan kretanja unutar pojedinih kulturno-istorijskih tipova.

Ako stvari tako stoje, onda kretanje njegovih osnovnih analitičkih jedinica i glavnih subjekata društvene dinamike ne može biti izolovano i isprekidano, nego, naprotiv, jedinstveno i povezano – vrhuneći u njegovom svojevrsnom i navodnom eshatonu, slovenskom kulturno-istorijskom tipu.

Uprkos pomenutim nedoslednostima i protivrečnostima, Danilevski je uvođenjem kulturno-istorijskih tipova u izučavanje najšireg društvenog kretanja u velikoj meri teorijski obogatio i izučavanje međunarodnih odnosa i međunarodnog poretka. **Danilevski je, a ne Tojnbi, prvi stvorio teorijski sistem u kome suverene države nisu dovoljno prostrano „shvatljivo polje" za prou-**

[302] *Isto, str. 367, 368, 369.*

[303] *Isto, str. 367, 368, 369.*

[304] *Vladika Nikolaj Velimirović, Duša Srbije, op. cit., str. 71.*

čavanje društvenog kretanja. Možda je takav pristup delovao iskonstruisano i apstraktno preko svake mere u veku kada je stvoren veliki broj nacionalnih država; danas, na početku XXI stoleća, i bez tog ugla posmatranja nije moguće valjano izučavati međunarodne odnose. Nedugo posle Danilevskog to su shvatili i, u osnovi, svejedno priznavali to ili ne, prihvatili teorijski i metodološki model ovog Rusa, Osvald Špengler, Pitirim Sorokin, Arnold Tojnbi, Fernan Brodel, a u novije vreme i Semjuel Hantington...

Osnovni poticaj Danilevskom da stvori svoj povremeno protivrečen i često nategnut sistem kulturno-istorijskih tipova na osnovu teško odbranjive teze o potpunoj analogiji između kretanja u prirodi i kretanja u društvu, po našem mišljenju, u velikoj meri ublažava pominjane nedostatke. Kada se, naime, imaju na umu njegove nesumnjivo rodoljubive, hvale vredne namere, onda se slabosti u pogledu teorijskog sklada čitavog učenja, kao i ideološka i politička pristrasnost, mogu donekle razumeti; **opstanak jednog naroda je svakako značajniji od oblika političkog organizovanja i prirode vlasti njegove države**. Otuda je prestroga ocena profesora Nikole Miloševića da zbog, uglavnom posrednog, opravdanja ustanove samodržavlja učenje Nikolaja Danilevskog treba svrstavati pre u red „puzećih", nego među „krilate društvene teorije".[305]

Vizantizam i slovenstvo kod Konstantina Leontjeva

Ako se saglasimo sa poznatim razlikovanjem koje je učinio najveći ruski religijski filozof XIX veka, Vladimir Solovjov, „puzećim teorijama" pre pripada filozofija Konstantina Leontjeva, nego učenje Nikolaja Danilevskog. Ovaj, kako ga je Berđajev nazvao, „ruski Niče",[306] bio je istinski pesnik lepote i snage

[305] *Nikola Milošević, Pravoslavlje i demokratija, op. cit., str. 28, 29.*

[306] *Frederik Koplston, Filozofija u Rusiji, op. cit., str. 242.*

među religijskim misliocima svoga naroda. Slično Danilevskom, Leontjev je smatrao da su društveno kretanje i oblik državne organizacije skoro istovetni sa zakonitostima života i razvoja u prirodi. Analogiju za svoje istraživanje društva i države našao je u razvoju nebeskih tela.

Radi se o tri faze kroz koje nebeska tela prolaze u procesu evolucije:

a) period prvobitne jednostavnosti; rastopljeno nebesko telo, jednoobrazno, tečno;

b) srednji period, kao stanje koje možemo nazvati **cvatućom složenošću** (podvukao D. S.); planeta pokrivena korom, vodom, kontinentima, florom, naseljena, šarolika;

v) period ponovne jednostavnosti; ohlađeno ili ponovo rastopljeno telo usled katastrofe, itd.[307]

Oblik kruga prepoznatljiv je i u smeni različitih državnih poredaka, kao i u postojanju same države; neizbežan „neorganski kraj"[308] ne sadrži zametak nekog novog početka. Partikularistički naturalizam je kod Leontjeva dosledno teorijski zaokružen; nijedna država (ni Rusija!), po njemu, ne može izbeći svoj kraj. Koplstonova ocena o društvenoj angažovanosti ruske filozofske misli kao o njenoj suštinskoj odlici, važi i u slučaju Konstantina Leontjeva.[309]

Primera radi, za razliku od njegovog prethodnika i uzora, Nikolaja Danilevskog, Leontjev mnogo otvorenije govori o posebnoj ulozi Rusije, pozvanju najvećeg slovenskog naroda i, naročito, njegove države u odnosu na sve ostale narode. Zanimljivo je napomenuti da Leontjev nije nikada isticao potrebu stvaranja saveza slovenskih naroda sa Rusijom na čelu, koji bi bio zasnovan na kulturnoj i etničkoj bliskosti. „Rusija nije samo država", govorio je on: „Rusija, uzeta u celini, sa svim svojim azijskim zemljama, je čitav svet naročitog života. Prema tome, ono što treba da imamo pred očima, nije izgnanstvo samo Turaka iz Evrope, i nije oslobođenje samo Slovena, i nije

[307] *Konstantin Leontjev, Vizantizam i Slovenstvo, Logos, Ortodos, Beograd, 1994, str. 5.*

[308] *Isto, str. 77.*

[309] *Leontev, Konstantin, Vizantizam i Slavjanstvo, Vostok, Rossija i Slavjanstvo, t. I, Moskva, 1888, str. 142.*

stvaranje po svaku cenu plemenske konfederacije svih Slovena, i samo Slovena – **nešto šire** (podvukao D. S.), i po mislima nezavisnije, moramo imati pred očima."[310]

Kao što se dâ videti, kod Leontjeva skoro da ne postoji nacionalno i, šire, plemensko poistovećivanje, koje srećemo u mišljenju i delovanju ostalih ruskih verskih mislilaca i umetnika. Ovaj „filozof reakcije"[311] je pozvanje ruskog naroda i njegove države u međunarodnim odnosima zasnivao na nečem drugom. Vodeće mesto u međunarodnom poretku pripada Rusiji ne zbog toga što je naseljava, u kulturnom i etničkom pogledu, ovaj ili onaj narod, nego zbog glavnog načela ustrojstva njene države. „...opredeljenje Rusije nije bilo, i neće biti, čisto slovensko... čisto slovenska sadržina odviše je bedna za svečovečanski duh Rusije",[312] veli Leontjev.

Potpuno nasuprot slovenofilskoj ideji panslavizma, on u Slovenima vidi „neizbežno političko zlo"; plemenska bliskost ne znači ništa, smatra pisac dela „Vizantizam i Slovenstvo". „Voleti pleme plemena radi, natezanje je i laž",[313] zaključuje on. Panslavizam je poželjan cilj samo kao pravoslavni panslavizam; nacionalno osećanje ima smisla jedino u okvirima vere. Istrgnuto i veštački nakalemljeno na liberalizam bilo koje vrste, nacionalno osećanje dolazi u suprotnost sa svojom sadržinom.

Najposle, ideal pravog poretka jeste prožimanje pravoslavnog duha i umne hijerarhije. „Ako bi u nekom Tibetu, ili u nekoj Bengaliji, postojali **pravoslavni Mongoli** (podvukao D. S.) ili Indusi, s odlučnom i umnom **hijerarhijom** (podvukao D. S.) na čelu, dužni bismo bili tu mongolsku ili indijsku hijerarhiju pretpostaviti i čitavom milionu Slovena sa liberalnom inteligencijom a la Gambeta ili Tjer, dužni bismo bili pretpostaviti ih za ljubav dobra i zdravlja slovenskog jezgra."[314]

[310] *Koplston, op. cit., str. 11.*
[311] *Konstantin Leontjev, Vizantizam i Slovenstvo, op. cit., str. 5.*
[312] *Isto, str. 5.*
[313] *Isto, str. 5.*
[314] *Isto, str. 6.*

Iz svega rečenog nije teško zaključiti da Leontjev daje prvenstvo idejama državnosti i pravoslavlja u odnosu na narodnost.[315] Uzor kome se najviše približila upravo ruska država jeste, po njemu, ukupan poredak Vizantijskog carstva. Drugim rečima, Rusija ima pozvanje ne zato što je naseljava pretežno slovenski narod, nego pre svega iz razloga što ona jedina baštini vizantijsku državnu ideju. Samodržavlje je, naime, najbliže idealu pravog poretka koji počiva na hijerarhiji kao njegovoj suštinskoj odlici. Radi se o prožimanju poretka (*taxis*) i hijerarhije koji su zajedno tvorili pranačelo delanja i mišljenja vizantijskog sveta (*taxiarhia*). O tome je detaljno govoreno ranije.

Za razliku od Rusije, po Leontjevu, civilizacija zapadnog hrišćanstva je „uzmičuća" i „gnjila"[316] jer tamošnjim državama nedostaje čvrst hijerarhijski poredak, a narodima manjka istinska vera. Jedna država, smatrao je Leontjev, poput bioloških organizama, proživljava razdoblje „cvatuće složenosti" onda kada su unutrašnja hijerarhija i nejednakost društvenih grupa, sledstveno tome i pojedinaca, najizraženije. Ovaj iskreni privrženik ideje i prakse društvene nejednakosti slavi jaku despotsku državu koja je, kao takva, najpribližnije otelovljena u poretku feudalne monarhije.

Kada se sve napred rečeno ima na umu, onda njegovo neskriveno divljenje za rusko samodržavlje prirodno sledi iz toga: „Ta sila, kad dođe svima razumljivi, strašni veliki čas, okrenuće se na službu najboljim i najblagorodnijim načelima evropskog života, na službu istoj onoj velikoj, staroj Evropi, kojoj smo toliko obavezni, i kojoj bi lepo bilo da se dobrim odužimo."[317]

Po Leontjevu, „gnjila" civilizacija zapadnog hrišćanstva nalazi se u fazi „regresivne jednostavnosti". U razdoblju kada jedna država dostigne vrhunac svoje zrelosti, spajajući najveću moguću razuđenost (*hijerarhiju*) i vodeće duhovno načelo u jedno, stvaraju se potrebni uslovi za nastajanje dela najviše estetske, kulturne i umetničke vrednosti. Samo uokviren strogom i razgranatom društvenom hijerarhijom, a pri tome duboko prožet vodećim duhovnim načelom, može ljudski napor da tvori lepotu.

[315] *Radi se o „vjeruju" grofa Uvarova:* **državnost, narodnost, pravoslavlje.**
[316] *Leontjev, op. cit., str. 7.*
[317] *Isto, str. 7.*

Kada takav poredak društvene nejednakosti bude zamenjen, bez obzira na to kakvim obrazloženjima se to pravda, formalnim ujednačavanjem svih ljudi i društvenih grupa, nastaje poredak sveopšteg uprosečavanja i trivijalnosti svake vrste. Poredak koji je, po liku Božijeg poretka, sazdan na jedinstvu raznolikosti u hijerarhijskom nizu, jeste, za Leontjeva, istovremeno i vrhunski obrazac lepote. On određuje liberalnu demokratiju kao poredak „opšteg utilitarizma, plitkog svakodnevnog rada i neprivlačne prozaičnosti".[318] U demokratiji, liberalnom kapitalizmu i socijalizmu ne mogu, po njemu, da nastanu dela visoke umetničke vrednosti.

Pošto bez postojanja poretka stroge hijerarhije nema stvaralaštva koje stremi lepoti kao takvoj, nezavisno od društvene stvarnosti, nije čudno to što je Leontjev čitavu civilizaciju Zapadnog hrišćanstva označio kao ružnu.[319] Potiskivanjem neizbežnih, prirodnih razlika u pogledu sposobnosti između pojedinaca, širom se otvaraju vrata totalitarnim manipulacijama čitavim narodima i svim ljudima uopšte. Da u takvim poduhvatima prvo strada lepota, dodajemo mi, vidi se i na primerima ostvarenja „umetnika" iz vremena socrealizma i, posebno, o tome svedoče pojedini dometi masovne kulture.

Takođe je važna nedoumica, da li formalna jednakost znači istovremeno i pravednost? Na to pitanje je još Aristotel pružio ubedljiv odgovor (*Nikomahova etika*). Konačno, ako lepota zaista može da „spasi svet" (Dostojevski), onda je Leontjev, nešto pre pisca „Poniženih i uvređenih", tvrdio da za civilizaciju Zapadnog hrišćanstva i njene političke proizvode, liberalnu demokratiju i socijalizam, nema spasa.

Ako pomenute tri faze, kroz koje neizbežno mora da prođe svako pojedino društvo, nastajanje (*Enstehen*), postojanje (*Dasein*) i nestajanje (*Vergehen*),[320] „primenimo" u analizi međunarodnih odnosa, nestajanje, tj. raspad i pretvaranje u neorgansko bi započelo potiranjem razlika između naroda, njihovih kultura i civilizacija. Treba se ovde podsetiti da je za ovog vatrenog zagovornika lepote i moći u stvaranju i životu „najviša tačka razvoja ne samo u organskim

[318] *Konstantin Leontev, Sobranie sočinenij, Moskva, 1912–1914, V, str. 426.*
[319] *Ovaj stav je Leontjev doslovno preuzeo od Hercena.*
[320] *Konstantin Leontjev, Vizantizam i Slovenstvo, op. cit., str. 74.*

telima, nego i uopšte u organskim pojavama, najviši stepen složenosti, koju objedinjuje čvrsto unutrašnje jedinstvo".[321]

Nasuprot takvom idealnom stanju, „svet u kome pohotljiv u sticanju, bestidni i amoralni buržoa sve kupuje i svačim trguje",[322] ono što je za Leontjeva „regresivna jednostavnost", plitkoumno proglašava za napredak; „ovaj drski **internacionalni** (podvukao D. S.) spekulant trguje kulturom, nacijom, civilizacijom, verom..."[323] Takvom svetu, u kome je presudno merilo „napretka" količina, u potpunosti je strana veličina žrtvovanja u ime religiozno-državne ideje. Leontjev navodi kako je više oduševljen postupkom Kserksovih velikodostojnika, koji su, radi spasa svog vladara, skakali u more sa preopterećene lađe, nego podvigom junaka sa Termopila.[324]

Ono što u velikoj meri razlikuje Leontjeva od drugih ruskih filozofa religije tiče se njegovog odnosa prema hrišćanstvu. U njegovom učenju Bog se ne ovaploćuje kroz univerzalnu ljubav (kao na primer, kod Solovjova, Dostojevskog, Tolstoja, oca Sergija Bulgakova,...), nego uliva strah čoveku kao transcedentalni Tvorac i Sudija. Pojedinac može da se nada spasenju jedino žrtvovanjem i doslednim odbacivanjem čulnog stava.

Leontjeva zanima isključivo odnos pojedinca i Boga; po njemu, društveni odnosi se ne mogu procenjivati iz ugla posmatranja hrišćanskih načela. Kad je reč o međunarodnim odnosima, čovečno ponašanje, kojim su obavezani pojedinci, ne odnosi se na političke upravljače. „Ima humanih ljudi, ali nema humanih država",[325] kazuje „ruski Niče". Kao i Makijaveli, odrešito veli da „politika nije etika".[326]

Posedovanje „nešto" lukavstva je prethodni uslov bilo kojoj državi da bi uopšte mogla da opstane. Kao što se može videti, Leontjev krajnje realistički sagledava pravu prirodu međunarodnih i međudržavnih odnosa. Tako, ni u odnosima

[321] *Isto, str. 75.*
[322] *Isto, str. 17.*
[323] *Isto, str. 17.*
[324] *Isto, str. 17.*
[325] *Konstantin Leontev, Vizantizm i Slavjanstvo, op. cit., str. 126.*
[326] *Konstantin Leontjev, op. cit., str. 9.*

pojedinaca i društvenih grupa ne može biti pravde i moralnosti, ukoliko se one poistovećuju sa jednakošću jer „znamo da vizantijski moralni ideal podvrgava sumnji sve zemaljsko, sreću, postojanost naše lične čistote, našu sposobnost za potpunim moralnim savršenstvom ovde..."[327]

Leontjev, dalje, smatra da „vizantizam" i izvorno hrišćansko učenje, u pogledu odnosa prema zemaljskim, političkim porecima, imaju isto gledište. „Znamo da vizantizam (kao i hrišćanstvo uopšte) odbacuje svaku nadu u sveopšte blagostanje naroda; da je on potpuna antiteza ideji o svečovečanstvu u smislu zemaljske svejednakosti, zemaljske sveslobode, zemaljskog svesavršenstva i svezadovoljstva."[328]

Iz prethodno rečenog sledi da je i sva lepota nebeska a ne zemaljska. Vlastiti esteticizam i imoralizam je nastojao da usaglasi sa načelima hrišćanstva, tvrdeći kako je njegov vrednosni poredak sastavni deo učenja Bogočoveka iz Nazareta. Od značaja je za istraživanje društvenog i međunarodnog poretka to što Leontjev odriče hrišćanskoj veri bilo kakav uticaj na stvarne društvene odnose. Sve one koji misle drukčije o tome on podsmešljivo naziva „ružičastim hrišćanima".

Kada se znaju stavovi drugih ruskih religijskih filozofa i mislilaca, onda nije teško zaključiti da je njegova žaoka usmerena prvenstveno na Dostojevskog i Tolstoja, koji su smatrali kako se zemaljski poredak može i mora saobraziti zahtevima Hristove etike;[329] možda i više dotiče učenja Solovjova, oca Sergija Bulgakova i mišljenje Berđajeva iz vremena kada je pisac „Smisla stvaralaštva" živeo u izgnanstvu i zalagao se da se hrišćanstvo od unutrašnjeg sveta pojedinca okrene spoljnim društvenim odnosima.

Zagovornici oba suprotstavljena stanovišta su isticali da njihova tumačenja odnosa hrišćanstva prema zemaljskom poretku odgovaraju izvornim načelima ove vere. Sa svoje strane, Leontjev nepokolebljivo tvrdi da „božanska istina jevanđelja pravdu na zemlji nije nam obećala, i nije nam propovedala pravnu slobodu već samo slobodu moralnu i duhovnu koja se i u lancima može postići".[330]

[327] *Isto, str. 9, 10.*

[328] *Nikola Milošević, op. cit., str. 19, 20.*

[329] *Isto, str. 19, 20.*

[330] *Isto, str. 20.*

Čak i da je ovakve stavove zagovarao samo iz versko-filozofskih ubeđenja, teško je poverovati da sjajan um, kakav je zaista bio Konstantin Leontjev, nije uzeo u obzir i praktične političke posledice svog učenja. Ipak, otvoreno divljenje za rusko samodržavlje iskazano u njegovom „Varšavskom dnevniku", da „Rusiju treba malo zalediti kako ne bi počela da truli",[331] upućuje na zaključak da je odbrana određenog društvenopolitičkog poretka njegov prvenstveni poticaj da se uključi u raspravu o ovim pitanjima. Time što odriče hrišćanstvu uticaj na stvarne društvene odnose, Leontjev, svejedno da li to namerava ili ne, smatra postojeći poredak za nedodirljiv i nepromenljiv. Na sličan način, o čemu je inače već govoreno, istočnjačke religije individualnog spasa, „izvlačeći" pojedinca iz stvarnih društvenih odnosa, čuvaju temelje postojećeg poretka. Kad je reč o hrišćanstvu, Leontjev verujućem čoveku ostavlja krutu podelu „svetova" kojima ovaj treba da služi u duhu Hristove poznate izreke: „Dajte caru carevo, a Bogu božije".

Ostavljajući čitav prostor ljudskih prava i sloboda ničim ograničenoj volji samodršca kao tzv. Božijem zastupniku na Zemlji, Leontjev je napustio stroga načela izvornog hrišćanskog učenja jer je obogotvorio cara koji je, ipak, samo čovek. Preziranjem pravnih jemstava ljudskih prava i sloboda, on *ipso facto* poriče čoveka kao posebnu ličnost. Nije na odmet dodati ovde i oštroumnu opasku Aleksandra Solženjicina, izgovorenu u njegovoj čuvenoj „Harvardskoj besedi" povodom kritike zapadnjačkog antropocentrizma, da je i društvo **„u kome nema drugih merila do onih pravnih takođe malo dostojno čoveka"**.[332]

Pojedine njegove ocene odnosa duhovne i svetovne vlasti predstavljaju Konstantina Leontjeva i kao vrsnog politikologa – kada, primera radi, uočava nekolike društvene uloge institucije crkve – ispravno ističući da tzv. Božiji namesnik na Zemlji nije samo čuvar postojećeg odnosa snaga, nego i delotvorni *instrumentum regni* dnevne politike. „Sa dolaskom hrišćanskih imperatora na presto, tim novim činovničkim vlastima dodato je još jedno mnogo sigurnije sredstvo za uspostavljanje **društvene discipline** (podvukao D. S.) – vlast crkve, vlast i privilegije episkopa. To oruđe stari Rim nije imao; on nije imao

[331] *Solženjicin, Reč v Garvarde, Publicistika, Pariz, 1981, str. 285, navedeno prema: Nikola Milošević, op. cit., str. 63.*

[332] *Konstantin Leontjev, Vizantizam i Slovenstvo, op. cit., str. 15, 16.*

tako jak, privilegovan sveštenički stalež. To novo i veoma efikasno oruđe discipline pojavilo se u hrišćanskoj Vizantiji."[333] Poredak ruskog carizma je počivao na istovetnom odnosu dve vlasti.

Kad se svi izneti stavovi Konstantina Leontjeva uzmu u obzir, njegovo učenje se sa mnogo više osnova nego filozofija istorije Nikolaja Danilevskog, može podvesti pod tzv. puzeće društvene teorije. Doduše, doslednost u razvijanju početnih ideja i strogo izvođenje njima odgovarajućih zaključaka mu se ne može osporiti. Odan vlastitim uverenjima, on se pred kraj života podvrgao dobrovoljnoj askezi monaškog života tražeći tako, izvan društva i čulnog stava, lično spasenje. Primera radi, nije delio neprijateljski stav F. M. Dostojevskog prema rimokatoličkoj crkvi jer je u ustanovi inkvizicije prepoznao u praksi ostvareno načelo despotske organizacije i uprave kome je bio bez ostatka privržen. Leontjevu se ne može poreći izvesna dalekovidost: njegovom oku, naime, nisu promakle duboko usađene sklonosti ka totalitarnom načinu vladanja, zaumna isključivost i krajnja nedemokratičnost radikalnih ruskih levičara. Srastanje samodržavlja i takvih levičarskih ideja se zaista i dogodilo u čudovišnom liku društvenog poretka SSSR za vreme Staljina i kasnije.
Unekoliko slično Konstantinu Leontjevu, o odnosu Božijeg poretka i „zemaljskih" poredaka, pitanjima smisla i pravca najšireg društvenog kretanja, problemima odnosa različitih vera, kultura i civilizacija, bavili su se i drugi ruski bogotražitelji, mislioci i umetnici: Vladimir Solovjov, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, Lav Nikolajevič Tolstoj, Sergej Bulgakov, Nikolaj Berđajev,...

Poredak hrišćanskog socijalizma

Za Vladimira Solovjova, najvećeg filozofa i teologa među ruskim bogotražiteljima, može se takođe kazati da je bio veran jedino svojim idejama. Njegovo učenje jeste jedan celovit, dovršen i dosledan filozofsko-teološki sistem, značajno različit u odnosu na ranije izložene stavove Danilevskog i Leontjeva. Misao Vladimira Solovjova je nadahnula i takve duhovne veličine kao što su Dostojevski, Tolstoj, Bulgakov, Berđajev... Kad je reč o idejama društvenog poretka, razmatranjima odnosa Božijeg carstva i zemaljskih oblika političkog organizovanja, ekumenskim pokušajima stvaranja svetske crkve kao nužnog preduslova za ujedinjenje čovečanstva u univerzalnu zajednicu, naučavanje pisca studije „Kriza zapadne filozofije – protiv pozitivizma" je nezaobilazno i iz ugla posmatranja ovog istraživanja.
Štaviše, Vladimir Solovjov se predstavio kao tvorac nekolikih pojmova koji su ga nadživeli u potonjim raspravama o ovim temama: reč je o zamislima „hrišćanske politike", „hrišćanskog socijalizma", „univerzalnog moralnog poretka", „poretka slobodne teokratije"... Više puta navođena opaska Frederika Koplstona o društvenoj angažovanosti, kao jednoj od glavnih odlika ruske religijske filozofije i mišljenja uopšte, ima posebnu zasnovanost baš u slučaju Solovjova. Kad neko odbrani doktorat pod naslovom *Kritika apstraktnih principa*, onda je već iz naslova jasno kakav odnos on ima prema metafizičkom zanemarivanju materijalne, čulne stvarnosti i odnosa koji vladaju u njoj.

Pored toga, u mišljenju ovog stožera ruske religijsko-filozofske pozornice smelo se prožimaju i nadopunjuju vera i razum; po toj odlici Solovjov je, na primer, pre sličan širini jednog Nikole Kuzanskog, nego učenjima Avgustina i Tome Akvinskog.
Dok Danilevski i Leontjev „razbijaju" istorijski tok, dotle Solovjov smatra ukupno društveno kretanje jedinstvenim. Nasuprot naturalizmu, partikularizmu i imoralizmu Danilevskog i Leontjeva, Solovjov, tumačeći društveno kretanje i hrišćansko učenje, iznosi drukčije stavove. Doduše, shvatanja Solovjova unekoliko odudaraju i od Hristovih reči, na primer, da njegovo carstvo nije od ovoga sveta: „Carstvo Božije neće doći da se vidi; niti će se kazati: evo ga ovdje ili ondje; jer, gle, carstvo je Božije unutra u vama."[334] Upravo se u ovoj tački nalazi čvorno mesto njegove hilijastičke jeresi: po Solovjovu, ostvarenje Božijeg poretka na zemlji posle izvedenog temeljnog preobražaja čoveka i čovečanstva

[333] *Isto.*

[334] *Luka XVII, 20–1 (prevod Vuka Stefanovića Karadžića).*

jeste glavni cilj i društvenog kretanja. Prema tome, Božiji poredak ne treba da se ostvari samo u pojedincu, nego se politički, privredni i ostali društveni odnosi moraju saobraziti načelima hrišćanskog morala.

Za pisca dela „Rusija i univerzalna crkva" (*La Russie et l'eglise universelle*) društvo u svom suštinskom značenju, nije „spoljašna granica ličnosti nego njeno unutrašnje ispunjenje".[335] Solovjov je dosledan u izvođenju krajnjih posledica ovakvog svog stava: suprotno imoralizmu Danilevskog i Leontjeva, on ne pravi razliku između morala pojedinca i morala društva. Ideju napretka, koju je preuzeo od Nikolaja Fjodorova, razumeva kao napredovanje u širenju bratstva i bratske povezanosti među ljudima. Za njega je „istinski **moralni poredak** (podvukao D. S.) koji izražava apsolutno pravilan i apsolutno poželjan odnos svakog prema svemu i svega prema svakom. To se naziva carstvom Božijim".[336]

Kad je reč o međunarodnim odnosima, hrišćanska politika, koja treba da preobrazi čovečanstvo u Božiji poredak, podrazumeva poštovanje moralnih načela i u odnosima država. Premda je i on verovao u pozvanje Rusije i ruskog naroda, takvu njenu ulogu je video u davanju primera hrišćanske ljubavi, a ne nasilnom nametanju vlastitih vrednosti i verovanja drugima. U zalaganju za ujedinjenje čovečanstva „bratskom ljubavlju", Solovjov nije usamljen među ruskim bogotražiteljima i misliocima. Treba primetiti da dok pisac dela „A Study of History" uzvikuje, „prvo sila a potom religija" (*Force first, Religion after!*),[337] ruski verski mislioci i filozofi uglavnom stavljaju naglasak na veru kao ključnu polugu za povezivanje ljudi i ujedinjenje čovečanstva.

Za razliku od Konstantina Leontjeva, koji je isticao prožimanje hijerarhijskog organizovanja državnog poretka Rima sa duhovnom vlašću hrišćanske crkve kao primeran oblik međusobnog podržavanja dve vlasti, Solovjov osuđuje kompromis hrišćanskih načela i zemaljskih vrednosti izražen u preplitanju jednobožačke vere i paganskih političkih načela. O čemu se, zapravo, radi?

[335] *Vladimir Solovjov, Sabrana dela, X, str. 230, D, str. 202., navedeno prema Koplston, op. cit., str. 252.*

[336] *Isto, str. 250.*

[337] *Tojnbi, naime, tvrdi da je u dosadašnjoj istoriji „versko ujedinjenje pratilo vojničko ujedinjenje, a ne obratno": Toynbee/Ikeda, op. cit., p. 245.*

Vladimir Solovjov optužuje, naime, i vlastodršce svoje zemlje da su izneverili duh izvornog hrišćanskog učenja time što su obogotvorili i idealizovali „ograničene predmete umesto beskonačnog božanstva" i, dalje, „privatne interese bilo kakve grupe ljudi stavili namesto opšteg dobra". To, zaključuje on, „neizbežno prelazi kao i služenje idolima paganstva, u nemoralne i krvoločne orgije".[338] Sve ovo jednako važi kako za unutrašnje društvene tako i za međudržavne i međunarodne odnose. Po njemu su hrišćanske crkve na Istoku i Zapadu podjednako podbacile u širenju Božijeg poretka na Zemlji. Nije dovoljno, opominje Solovjov, raditi samo na ličnom spasenju; treba sve društvene odnose, takođe, usaglasiti sa hrišćanskim načelima.

Da je Solovjov bio istinski privrženik trpeljivosti i međusobnog razumevanja svedoči, između ostalog, i njegov odnos prema rimokatoličanstvu. U ovom pogledu se, takođe, razilazio sa Danilevskim i Leontjevim: on nije sporio rimokatoličkoj crkvi apostolski karakter jer u budućoj ujedinjenoj hrišćanskoj crkvi nijedna posebna crkva-članica neće imati veća prava od ostalih. Pravoslavnu i rimokatoličku crkvu je smatrao za „dopunjujuće", pri čemu „ni jedna ni druga nije ona prava".[339]

Ponesen idejom mogućeg ostvarenja „poretka slobodne teokratije u kojoj će Vaseljenska crkva dostići punu meru Hristovog uzrasta",[340] pokušao je on, naivno, da za svoj naum pridobije podršku pape i ruskog cara. Skoro da nema potrebe objašnjavati zašto taj „savez" nije bio moguć, tj. pokazivati kako jedna istorijska crkva i jedan despot, samodržac, ne mogu biti nosioci takvih promena.

Zanimljivo je da za ovaj poduhvat Solovjov izostavlja Rusku pravoslavnu crkvu, verovatno svestan njene stvarne potčinjenosti svetovnoj vlasti putem nadzora koji je nad njenom delatnošću vršio oberprokuror Svetog Sinoda. Isključivanjem pravoslavne crkve iz ovakvog napora, Solovjov protivreči vlastitoj tvrdnji da je ocrkovljenje moguće tek spajanjem „božanskog načela očuvanim jedino unutar Istočne crkve sa čovečanskim principom koji prenaglašen u odnosu na duhovnost odlikuje rimokatoličanstvo".[341]

[338] *Nikola Milošević, op. cit., str. 26.*

[339] *Koplston, op. cit., str. 230.*

[340] *Vladimir Solovjov, Predavanja o bogočovečanstvu, Logos, Beograd, 1996, str. 163.*

[341] *Isto, str. 172.*

Ipak, misliocu njegovog formata nisu promakle još neke osobine rimokatoličke crkve. On, naime, teško optužuje rimsku kuriju da nije „odolela iskušenjima religioznog vlastoljublja",[342] silom nameću ći ne samo veru, nego i vlast određenog političkog poretka. Takav način širenja vere u Bogočoveka iz Nazareta poriče samu suštinu hrišćanstva. Solovjov ispravno primećuje da se pobeđeni narodi, kojima je „spolja" silom nametano hrišćansko učenje, nisu pokorili Hristu nego rimokatoličkoj crkvi; od tih naroda se ne zahteva stvarno ispovedanje vere, nego pokornost autoritetu pape. Pomenuto izopačenje „tela Hristovog" na Zapadu je najvidljivije u ustanovi jezuitizma – „Jezuitizmom upravlja vlastoljublje, a ne hrišćanska revnost; narodi se ne pokoravaju Hristu nego crkvenoj vlasti; od njih se više ne traži stvarno ispovedanje hrišćanske vere – dovoljno je da priznaju papu i potčine se crkvenim vlastima."[343]

Da bi potkrepio ovakve svoje stavove, navodi on reči jednog jezuite: „Naravno, danas niko ne može verovati u veći deo hrišćanskog dogmata, na primer, u Božanstvo Hristovo. Ali, složićete se da civilizovano ljudsko društvo ne može postojati bez **jakog autoriteta i čvrsto organizovane hijerarhije** (podvukao D. S.), kakvi postoje jedino u rimokatoličkoj crkvi, zbog čega svaki razuman čovek, koji drži do interesa čovečanstva, mora stati na stranu katoličke crkve, tj. mora biti katolik."[344] Vladimir Solovjov, je posle svega, ipak, primio poslednju pričest kao pravoslavni hrišćanin.

Tamo gde su hrišćanske crkve propustile da se pozabave društvenom pravdom i ostvaranjem dobra u stvarnim međuljudskim odnosima, širom je otvoren prostor socijalističkim idejama i njihovim zagovornicima.[345] Rešavanja navedenih problema su se poduhvatili, na njihov osoben način levičari, od umerenih do radikalnih.

Solovjov je u potpunosti bio svestan zahteva koje je postavljao tadašnji društveni poredak. Istina je, naime, da ljudi ne žive samo od hleba, ali je takođe tačno da i bez hleba ne mogu da žive. Ovo saznanje su vešto iskoristili

[342] *Isto, str. 165.*
[343] *Isto, str. 166.*
[344] *Isto, str. 166.*
[345] *Isto, str. 8, 9.*

zagovornici levih ideologija i, na osnovu nezadovoljenih čovekovih materijalnih potreba, obezbedili podršku svojim političkim organizacijama u borbi za vlast. Solovjov je prvi oštroumno uočio da su levičari, čak i više nego ideolozi kapitalizma, zasnivali svoju zamisao pravednijeg društva na naglašavanju značaja materijalne proizvodnje života.

Veoma je važno istaći da je Solovjov bio protiv ateističkog i ekonomističkog, ali ne i protiv socijalizma kao takvog. Smatrao je, naime, da u društveno pravedne socijalističke odnose treba uneti hrišćansku kulturu koja podrazumeva da se u poretku tri osnovna načela, koja utemeljuju ovakvo uređenje, materijalno i racionalno pokoravaju božanskom.

Iako je tvrdio kako svaki „zemaljski" poredak predstavlja pad božanskog poretka u „reku pojava",[346] nije mislio da između ovostranog i onostranog sveta postoje neprelazni zidovi. Dopuštao je mogućnost da kroz moralno organizovanje društva, koje podrazumeva vođenje hrišćanske politike i poštovanje hrišćanske kulture, prolazni ili materijalni poredak može da dostigne svejedinstvo. *Svejedinstvo* jeste idealni poredak *bogočovečanstva*, tj. poredak tzv. *slobodne teokratije*, odnosno, ostvaren *Božiji poredak na zemlji*.[347]

Spona kroz čije se duhovno i fizičko postojanje prožimaju i utapaju prolazni i večni svet, jedan u drugi, jeste neponovljivi i jedinstveni Isus Hrist – Bogočovek. Pojedinačni ljudski stvorovi, takođe, svojim postojanjem posreduju oba poretka, jer i oni predstavljaju svojevrsni spoj Božanstva i materijalne prirode.[348] U Hristu se, prema tome, sjedinjuju materija, priroda ili ljudski činilac, na jednoj, sa stvaralačkim, delatnim načelom ili božanskim umom, na drugoj strani.

Bogočovek je jedan, dok se čovekobog otelovljuje kao pripadnik čovečanstva, u svoj svojoj celovitosti, tj. sveukupnosti, u jedinstvu sa svima. Čovekobog je prema tome, za razliku od Bogočoveka, nužno kolektivan i univerzalan. Čovekobog je, zapravo, svečovečanstvo koje kroz svejedinstvo otelovljuje Božiji poredak na zemlji ili, kazano pojmovima pisca: „Predavanja o bogočovečanstvu", poredak tzv. slobodne teokratije.

[346] *Isto, str. 154.*
[347] *Isto, str. 172.*
[348] *Isto, str. 157.*

Solovjov, dalje, bogočovečanstvo poistovećuje sa Telom Hristovim, tj. Vaseljenskom crkvom – tako se dolazi do samog središta čak i za teologe zapetljanog sistema: poslednje izjednačavanje crkve sa svim pripadnicima ljudskog roda jeste, konačno, poželjno ocrkovljenje.[349]

Ocrkovljenje je, slobodnije rečeno, univerzalizacija, odnosno proširenje hrišćanske crkve na čitav svet. Otuda i pomenute praktične političke posledice jednog ovakvog naučavanja u pokušaju Solovjova da za svoj poduhvat pridobije „komplementarne hrišćanske crkve". Jednu, koja je sačuvala božansku istinu i načelo vere, i drugu, koja se razvila više u pravcu svetovne organizacije sa tome odgovarajućim ciljevima.

Ekumenizam, o kome se i danas, na početku novog stoleća i novog milenijuma, toliko govori, za Solovjova je značio srastanje dve hrišćanske crkve, bez potčinjavanja u međusobnim odnosima. Dosledan vlastitoj ideji o sveopštoj ljudskoj zajednici koja je prožeta moralom, Solovjov zagovara dobrovoljno prihvatanje, a ne nametanje hrišćanstva drugim narodima. Zato je, uostalom, takvu zajednicu i označio kao tzv. *slobodnu* teokratiju.
Očita je sklonost Solovjova, istovremeno kao filozofa i teologa, prema objedinjavanju, uopštavanju, jednom rečju, ka „ocelovljenju" stvari. Filozofski najšire obrazovan delio je on poznati Hegelov stav da je istina jedino u celini i celina sama. Po obuhvatu i dubini mišljenja, Solovjov je prevazišao mnoge svoje savremenike, a istovremeno ostao nedostižan uzor nastavljačima u oblastima kojima se bavio. Kao što je njegova misao spoj razuma i vere, tj. filozofije i teologije, tako i pogled na svet koji je zagovarao podrazumeva spoznaju stvari kroz opštu sintezu nauke, filozofije i religije. Na drugi način kazano to isto, on je naglašavao značaj jedinstva *dobrog*, kao predmeta volje, *istinitog*, kao predmeta razuma i, *lepog*, kao predmeta umetničkog stvaranja.[350]

[349] *Isto, str. 172.*
[350] *Koplston, op. cit., str. 234.*

F. M. Dostojevski – Legenda o Velikom inkvizitoru

Fjodor Mihajlovič Dostojevski je verovatno najgorostasnija pojava među ruskim misliocima prošloga veka. S obzirom na obuhvatnost, složenost, raznovrsnost i domete njegove duhovne delatnosti, pojam – mislilac, jezički i sadržinski najtačnije označava ovog stvaraoca.[351] On nije ostavio iza sebe nikakav „zaokružen" filozofski sistem; ipak, genijalnost njegovog intuitivnog opažanja „smrtnih pitanja" čovekovog postojanja, istraživanja smisla života i istorije, poniranja u nepojamne dubine stožernog odnosa Boga i čoveka, prevazilaze svojim domašajima bilo koji naučni, teološki ili filozofski napor uzet ponaosob.
Dostojevski je, takođe, promišljao stvarnost tadašnjih društvenih i međunarodnih odnosa uopšte. Pozvanje Rusije i ruskog naroda u međudržavnom i međunarodnom poretku posmatrao je u dve ravni: a) pojavnoj i b) apsolutnoj stvarnosti. Božijem poretku, na jednoj, on protivstavlja stvarni društveni i međunarodni poredak, na drugoj strani; ovakvo razlikovanje podseća na Plotinovo odvajanje Jednog od Samkare. Ako se, dalje, poslužimo kategorijama Kantove filozofije, može se zaključiti da Dostojevskog malo ili nimalo zanima poredak po sebi; on teistički kosmos svih stvari sa Hristosom u središtu doživljava osećanjima i posmatra očima čoveka, pojedinca i naroda kome pripada. Zato njegove ideje nisu samo nebeski balet beskrvnih kategorija, nego su zaista, društveno utemeljene.[352] Primera radi, „živi" čovek je u njegovim delima stalno rastrzan unutrašnjom borbom krajnosti, pri čemu mu je data sloboda da bira između dobra i zla.
Dalje, takav moralno odgovoran pojedinac mora prvo da pređe planinu svoga **ja** da bi uopšte dospeo do društvenog poretka koji je otelovljen kao istinska zajednica.

[351] *Reč je o studiji Nikole Miloševića, Dostojevski kao mislilac, Beletra, Beograd, 1982.*
[352] *Koplston, op. cit., str. 162.*

Ovaj, kako ga je Berđajev nazvao, „genijalni dijalektičar" i „najveći metafizičar Rusije",[353] nije propustio da se pozabavi i nekim ideološkim pitanjima svoga vremena. Tako se i dogodilo da jedan Dostojevski govori o kapitalizmu, socijalizmu, odnosu između hrišćanskih crkava i, pre svega, o uticaju vere i ustanove crkve na stanje društvene (ne)pravde...

Kad je reč o socijalizmu, isticao je da je jedna od suštinskih odlika ovog poretka odbacivanje istinske vere u Boga. Takva ateistička crta se, po njemu, može objasniti kao zamena Bogočoveka čovekobogom, tj. vidi se u prevazi materijalnog načela nad duhovnim. Iz ovih dosadašnjih stavova nije teško prepoznati uticaj Solovjova na Dostojevskog. Pisac „Braće Karamazov" ide dalje u raščlanjivanju tvrdnje o ateističkoj prirodi socijalizma. Pošto čovek, često je govorio Dostojevski, konačno mora u nešto da veruje, u poretku socijalizma pojedincu se nameću tobožnji bogovi, idoli i kumiri.

Inače, socijalizam, koji su zagovarali ruski levičari toga vremena, nije u protiv-stavu prema kapitalizmu, nego predstavlja samo krajnje izoštravanje njegovog materijalnog načela. Štaviše, u pogledu stvarnih prava i sloboda pojedinca i poštovanja verskih osećanja, socijalizam predstavlja korak nazad jer, između ostalog, ustanovljava jednu sirovu vladavinu manjine nad većinom u ime tzv. istorijskih ciljeva.

Neophodno je, ipak, objasniti još neka razmišljanja Dostojevskog koja prethode ovakvim stavovima. Pre svega, on nije bio antropološki optimista. Ljudi, smatra, na primer, njegov *Veliki inkvizitor* (*Braća Karamazovi*), po neodoljivom nalogu vlastite nepromenljive prirode, teško podnose teret slobode, tj. uglavnom daju prednost položaju u kome su lišeni odgovornosti donošenja sudbinskih odluka. Kad god to može, čovek nastoji da se skloni sa vetrometine neizvesnosti; više voli da mu se kaže šta i kako da radi.

Pojedinac, veli Dostojevski, po nalogu te iste svoje unutrašnje, osnovne prirode, iznad svega vrednuje materijalnu sigurnost i spreman je da za nju žrtvuje slobodu. Upravo socijalizam (odnosno, Veliki inkvizitor) stavlja u izgled sreću i bezbrižnost materijalnog blagostanja, a uzima mu slobodu... Veliki Inkvizitor zagovara, naime, srećan život u mravinjaku ili kokošarniku; pri tome, Hrista optužuje da je na nejaka čovečija pleća stavio pretežak teret slobode koju ovaj nije u stanju da nosi. Poredak socijalizma, prema tome, svodi čoveka samo na ćeliju tzv. društvenog organizma, neprepoznatljiv deo celine. Kada su i u najmanjoj meri materijalno zbrinuti, ljudi su skloni da opravdavaju ovakav poredak, ne ulazeći dublje u suštinu stvari: da li je, naime, ono što se dobija vredno onoga što se gubi?

Upravo je u ovom „međuprostoru" nađen oslonac za delovanje veoma uspešnim polugama manipulacije i socijalnog inženjeringa nad masama u socijalizmu i sličnim društvenim porecima. Kad god je u jednom društvu većina nezadovoljna svojim materijalnim položajem, stvaraju se potrebni uslovi da na pozornicu stupi Veliki inkvizitor sa njegovom zavodljivom pričom. Socijalizam, inače, čega je i Dostojevski bio potpuno svestan, ima itekako mnogo razloga da bi bio osnovano branjen. Otuda je njegov sud pre obazriv, nego izričit. Postupkom dijalektičara, on samo izlaže pred čitaoca krajnosti poretka čovekoboga i poredi ga sa poželjnim poretkom Bogočoveka; veoma retko je, inače, sintezama premošćavao suprotstavljene teze. Ako se saglasimo sa shvatanjem čovekove prirode onakvom kakvom je Inkvizitor vidi, onda nećemo pogrešiti kad utvrdimo da je ovaj najveći od svih manipulatora u suštini ateista i da su mu ciljevi isključivo materijalni i svetovni.

Zanimljivo je da Dostojevski poistovećuje Velikog inkvizitora ne samo sa socijalizmom, nego i sa rimokatoličkom crkvom. Po njemu, ova crkva je obogotvoravanjem jednog čoveka osobinom nepogrešivosti prestala da propoveda izvorno Hristovo učenje; čovekobog u stolici svetog Petra i jezuitski redovi su izneverili Hrista u težnji za osvajanjem svetovne moći i, na taj način, pali u treći od grehova kojima je đavo iskušavao Sina Božijeg.[354]

Osuđivao je rimokatoličku crkvu koja, vođena ovakvim ciljevima, nameće ljudima milom i silom svoja verovanja i svodi ih, tako, na bezlične članove mravinjaka. Teško je navedene stavove odbaciti pozivajući se samo na ideološke i verske predrasude koje je Dostojevski zaista imao prema socijalizmu i rimokatoličanstvu, kako to inače čini Frederik Koplston u ovde navođenoj studiji.

[353] *Isto, str. 161.*

[354] *Isto, str. 177.*

Takođe je neutemeljena i jednostrana optužba ovog povremeno i protivrečnog mislioca, da je u njegovim delima i praktičnoj delatnosti branio poredak samodržavlja. Dostojevski je preživeo suočavanje sa streljačkim vodom, 22. XII 1849. godine, na Semjonovskom trgu u Petrogradu. On je, doduše, smatrao da je socijalizam čedo i naslednik rimokatoličanstva.[355] Uzgred, da navedeni stav nije plod predubeđenja usamljenog pravoslavnog Slovena, svedoči još izričitiji stav o tome Ota fon Bizmarka koji naziva socijalizam „čudovišnim zametkom katoličanstva".[356]

Dostojevski bi, verovatno, izneverio dijalektičara u sebi da nije izložio i drugu krajnost-antitezu u svojim razmatranjima odlika ljudske prirode. Sva ljudska bića nose, naime, više ili manje izraženu crtu nemirenja sa postojećim, klicu pobune.

Pošto čovek nije samo *factum* nego i *faciendum*, tj. nastoji da svešću spozna svoje postojanje, pojedinac se ne miri sa vlastitim svođenjem samo na nivo pojavnog, predmetnog sveta. Kao „biće na putu" (*Auf-dem-Wege-Sein*) koje se neprestano samostvara u pokušajima da izađe iz vlastite pojavnosti, čovek, u protivstavu prema onome što predmetno jeste, predstavlja, zapravo, stvorenje pobune (Kamijev *l'homme revolte*). Ljudsko biće, prema tome, nosi u sebi mogućnost prevazilaženja poretka pojavne datosti putem osvajanja nezavisnosti (autonomije) u odnosu na pojavnost iz koje hoće pobunom da izađe. Alber Kami kaže da pobunjeni čovek „stoji pre ili posle svetog"(*le sacre*).[357]

Drugim rečima, čovek prevazilazi fizičkim postojanjem zadati okvir time što mišljenjem može da obuhvati celinu-poredak, kao i svoje mesto u njemu. Za Dostojevskog je ključna stvar u razmatranju oba poretka, Božijeg i ljudskog, da se taj napor čini iz ugla čoveka kao istovremeno osećajnog i razumskog bića.

Nasuprot zagovaranju izolovanosti slovenskog kulturno-istorijskog tipa u filozofemi Nikolaja Danilevskog, F. M. Dostojevski smatra da Rusija može da ostvari idealno društveno uređenje poretkom koji bi bio spoj tradicija ruske

[355] *Isto, str. 177.*

[356] *Isto, str. 177.*

[357] *Srbija i Evropa, zbornik, priredio: Miloš Knežević, DKSG, Beograd, 1996, str. 32.*

seoske opštine sa dostignutim slobodama i pravima pojedinca na Zapadu.[358] Da ne bi došlo do zabune, ovde treba učiniti jednu primedbu: Dostojevski nije imao nikakvih iluzija u pogledu stvarnog stanja ljudskih prava i sloboda u Zapadnoj Evropi; on je samo bio svestan činjenice da država Rusija nije svojim podanicima obezbeđivala ni minimum onih formalnih prava kojima se gordio Zapad. Posle boravaka u Parizu i Londonu utihnuće skoro potpuno njegovo zagovaranje nekih vrednosti i oblika društvenog i političkog organizovanja u tim zajednicama. Dostojevski je samo nakratko bio oduševljen postojanjem pravnih jemstava ljudskih prava i sloboda u tom delu Evrope; ubrzo je uvideo da društva koja teže da liče na mravinjake i kokošarnike teško mogu biti ideal onima koji teže stvaranju istinske ljudske zajednice, tj. Božijem poretku na Zemlji.

Premda o tome nije nigde izričito govorio, posredno se iz dela Dostojevskog može zaključiti da je on odbacivao samo ateistički socijalizam, ali ne i socijalistički poredak prožet hrišćanskim vrednostima. „Njegov" socijalizam se može odrediti kao hrišćanski i personalistički: kao amalgam izvornih hrišćanskih načela i pravno garantovanih ljudskih prava i sloboda. U tom smislu, učenje Dostojevskog istovremeno predstavlja most između zamisli hrišćanske politike u teozofiji Vladimira Solovjova i oca Sergeja Bulgakova i shvatanja sabornosti, koje u tumačenju Nikolaja Berđajeva, podrazumeva društvo jedinstvenih i neponovljivih ličnosti. Iako se sam Dostojevski nije upuštao u raspravu o odnosu pojedinca i zajednice u poželjnom poretku tzv. hrišćanskog socijalizma, iz ukupne zaostavštine ovog „ružičastog hrišćanina" proizlazi da je naginjao shvatanju sabornosti u učenju Berđajeva.

On posmatra društveno kretanje kao jedinstven istorijski proces koji stremi svom krajnjem cilju – eshatonu. U pogledu samog nosioca ovog kretanja Dostojevski je protivrečan: istovremeno u toj ulozi vidi celinu ljudskog roda (čovečanstvo) i Rusiju, kojoj namenjuje pozvanje ispred svih ostalih naroda i država. Ujedinjenje čovečanstva, naime, treba da, u ime svih, obavi ruska nacija. Dalje, teško je „pomiriti" povremene izlive netrpeljivosti velikog pisca prema Jevrejima, Poljacima ili Nemcima sa njegovim vatrenim zalaganjem za „brat-

[358] *Kratki spisi Dostojevskog, New York, 1963, str. 212.*

sko opštenje naroda", tj. poredak *sveopšteg ljudskog bratstva;*[359] poput Solovjova, i on naglašava da je jedino Rusija pozvana da izvrši to opštečovečansko poslanje i stvori, umesto socijalističkog ideala čovekovog carstva, zajednicu „naroda koji se povinuju zakonu Hristosovog jevanđelja".[360]

Ideal bratske zajednice svih ljudi i naroda je teško, međutim, usaglasiti sa davanjem prednosti bilo kojoj naciji u poduhvatu stvaranja takvog poretka. Pisac dela „Poniženi i uvređeni" u zanosu kaže: „Vi verujete, a i ja s vama, u ono što je opšteljudsko, to jest da će jednom pred svetlošću razuma i svesti pasti prirodne pregrade i predrasude koje do danas sprečavaju prirodno opštenje nacija, zbog egoizma nacionalnih zahteva, i da će samo tada narodi početi da žive istim duhom i načelom kao braća, težeći razumno i s ljubavlju opštoj harmoniji."[361]

Na osnovu verovatno najdubljih poniranja u bezdane ljudske duše koja je izveo upravo sam Dostojevski, malo je verovatno da će „pred svetlošću razuma i svesti pasti prirodne pregrade i predrasude koje do danas sprečavaju slobodno opštenie nacija". Ako je cilj ukupnog društvenog i istorijskog kretanja zaista ostvarenje poretka „sveopšteg hrišćanskog bratstva", protivrečnost ostaje ukoliko se i dalje govori o pozvanju Rusije u tom naporu. Dostojevski ovu napetost „miri" tvrdnjom da Rusija, budući da pripada istovremeno Istoku i Zapadu, može da predstavlja čitavo čovečanstvo; u govoru posvećenom Aleksandru Puškinu, on se u tom smislu pita: „U čemu je snaga ruskog nacionalnog duha ako ne u težnji... ka **univerzalnosti** (podvukao D. S.) i sveobuhvatnom humanitarizmu",[362] jer „biti istinski Rus znači postati brat svim ljudima, **univerzalan čovek** (podvukao D. S.)".[363]

I, konačno, ono što razlikuje Dostojevskog i ruske bogotražitelje od većine filozofa istorije sa Zapada, kad je reč o ideji ujedinjenja čovečanstva, tiče se načina ostvarenja jedne takve tvorevine, svejedno da li bi ona imala oblik svetske federacije, konfederacije, unitarne države ili svetske imperije, planetarnog carstva... Tojnbi, kao što je pomenuto, daje prvenstvo sili u odnosu na veru u preduzeću stvaranja svetske države: „versko ujedinjenje **sledi** (podvukao D. S.) vojno objedinjavanje".[364]

F. M. Dostojevski smatra da novi svetski poredak opšteg sklada treba ostvariti „ne mačem, nego silom bratstva".[365] Kao kod Solovjova, i kod Dostojevskog je reč o ujedinjenju u Hristu; tom delu je, naravno, po njegovom mišljenju, najpre dorastao ruski narod jer je sačuvao u sebi izvornu veru Bogočoveka iz Nazareta. Otuda je, po našem mišljenju, zamisao socijalizma u delima Dostojevskog pravilnije označavati kao „ruski", nego kao „hrišćanski" socijalizam.

Od manjeg je značaja ko će biti glavni nosilac ujedinjenja čovečanstva ako do njega uopšte i dođe; važnije od toga je može li „nekadašnja zver u čoveku biti pobeđena"?[366] Kada pojmimo sve krajnosti njegovog mišljenja čoveka na primerima likova Stavrogina ili Fjodora Karamazova, s jedne, i, čudovišnu materijalnu nezajažljivost čoveka, s druge strane, veliko je pitanje može li među takvom braćom biti bratstva? Najposle, to što je poredak sveopšte bratske ljubavi, tj. ostvarenje carstva Božijeg na Zemlji, samo nedostižni ideal, čega je bio, ipak, svestan i ovaj genijalni umetnik i mislilac, ne znači da o njemu ne treba razmišljati i srcem mu težiti.

Hristijanizirani anarhizam Lava Tolstoja

Odgonetanjem smisla ljudskog života, istorijskog i ukupnog društvenog kretanja bavio se i grof Lav Nikolajevič Tolstoj; nije se zanimao samo sudbinama svojih književnih junaka čije je likove izvajao nedostižnim stilom viteza ruskog jezika. Uz neprolaznu lepotu rečenica iza sebe je ostavio i neka razmišljanja koja se tiču društvenog i verskog poretka i poretka uopšte. Na te stavove tre-

[359] *F. M. Dostojevski, Dnevnik pisca, Rad, Beograd, 1981.*

[360] *Dostojevski, Dela II, str. 980. navedeno prema: Koplston, op. cit., str. 179.*

[361] *Dostojevski, Dnevnik pisca za 1877. godinu, navedeno prema: Nikola Milošević, Dostojevski kao mislilac, op. cit., str. 146.*

[362] *Dostojevski, Dela, II, op. cit., str. 978, 979.*

[363] *Isto, str. 979.*

[364] *Toynbee/Ikeda, Choose Life, op. cit., p. 245.*

[365] *Dostojevski, Dela, II, op. cit., str. 979.*

[366] *Isto, str. 999.*

ba obratiti pažnju ne samo zbog književne veličine i slave Tolstoja, nego zbog njihovog značaja i uticaja koji su imali na ogroman broj čitalaca dela pisca iz Jasne Poljane. Po uzoru na većinu ruskih mislilaca, religijskih filozofa i pisaca XIX i XX veka, Tolstoj nije zanemario bavljenje društvenom stvarnošću svoga vremena. Tako, u njegovom najvećem delu, „Rat i mir", u „Epilogu", on opsežno izlaže vlastitu filozofiju istorije.

Nasuprot zamisli društvenog poretka oštre društvene nejednakosti koju srećemo kod Konstantina Leontjeva, Tolstoj zagovara tzv. univerzalni hrišćanski anarhizam. U poduhvatu stvaranja takvog jednog poretka ne vidi on nikakvu posebnu ulogu ruskog naroda. Premda, dalje, slično Solovjovu, određuje sopstvo kao „božansko načelo ograničeno telom koje nam se otkriva kao ljubav",[367] pravoslavnoj crkvi nije pripisivao „veća prava" u ostvarenju poželjnog cilja društvenog kretanja. Svi ljudi, smatrao je Tolstoj, bez obzira na veru, rasu, nacionalnost ili društveni stalež kome pripadaju, ako se nadahnu sveopštom ljubavlju, mogu da osmisle svoj život u najpunijem značenju i kao takvi stvore poredak hrišćanskog anarhizma.

Do takvih, poželjnih, promena ne može da dođe delatnošću bilo koje ustanove, crkve, društvene organizacije – najmanje naporom države za koju je tvrdio da je u osnovi ustanova sile i prinude – nego moralnim preobraćanjem svakog pojedinca. Ističući ljubav kao „vrhunski zakon života, bez izuzetka",[368] Tolstoj je sveo hrišćanstvo na „intuitivno moralno znanje"[369] kako ispravno primećuje Frederik Koplston u njegovoj studiji *Filozofija u Rusiji*. Pisac „Kritike dogmatskog bogoslovlja" je, poput Rusoa, verovao u prvobitnu dobrotu ljudske prirode i u to da civilizacija kvari čoveka. Zanimljivo je da čak ni crkvu nije video u ulozi onoga ko treba da se stara o „promeni srca i duše kod čoveka".

Očigledno, ljubav, o kojoj govori Tolstoj, nije ljubav kao takva, nego je to konkretna ljubav prema svakom živom stvoru i čovečanstvu u celini. Užasnut pogubljenjima koja je nad atentatorima na cara naredio Aleksandar III, Tolstoj u spisu *Ne mogu da ćutim*, sažeto iznosi svoje viđenje prirode ljubavi u odnosima ljudi: „Ljudska ljubav – to je ljubav čoveka prema čoveku, prema **svakom čoveku** (podvukao D. S.), kao Sinu Božijem i bratu..."[370]

Odbacivao je ujedinjenje čovečanstva koje bi vrhunilo u bilo kakvom državnom obliku; smatrao je, naime, da jedna, u osnovi anarhična zajednica, kao što je poredak tzv. hrišćanskog anarhizma slobodnih ličnosti, treba da izraste preobražajem samih ljudi – odozdo. Iz ovakvih stavova se može, između ostalog, izvući zaključak da Tolstoj, saglasno svom učenju, nije odobravao promene do kojih bi došlo revolucionarnim ili nekakvim drukčijim nasiljem. Kao što je poznato, posle događaja u Rusiji 1905. godine, Tolstoj je osudio caristički režim zbog autoritarnosti, jednako kao i radikalne levičare zbog upotrebe nasilja.

Iako je imao razumevanje za potrebu korenitih društvenih promena zemlje u kojoj je živeo, Tolstoj nikada nije podržao neku „levičarsku" stranku ili pojedince i grupe s takvim uverenjima; njemu je, naime, bila strana svaka ideologija koja je, putem različitih političkih organizacija, nastojala da „usreći" čoveka spolja i silom.[371] Nasuprot tome, on nije, poput, na primer, Bakunjina, pozivao na nasilno rušenje postojeće države i država uopšte, tako da ga ne možemo ubrajati u grupu tzv. verodostojnih anarhista. Tolstojev anarhizam naliči pre rusoovskom i prudonovskom anarhizmu, nego, na primer, stanju prvobitnog društvenog nereda (*State of Nature*) u učenju Tomasa Hobsa, izraženom u iskazu *bellum omnium contra omnes*.

Najposle, poredak hrišćanskog anarhizma podrazumeva ljude koji su prožeti međusobnom ljubavlju, ljude čije se dobre namere apriori pretpostavljaju. Ovoliki antropološki optimizam i idealizam daleko prevazilaze shvatanja čovekove prirode u izvornom hrišćanskom učenju. Nije potrebno ulaziti u raspravu da li je jedan takav poredak uopšte moguć, a ako jeste, je li i poželjan? Na drugi način, mogu li se ljudski odnosi urediti u najmanjoj mogućoj meri kako bi skup pojedinaca poretka „univerzalnog hrišćanskog anarhizma" mogao da

[367] *Tolstoj, Polnoe sobranie sočinenij, Moskva, 1928–1964, XXXVII, str. 168.*

[368] *Isto.*

[369] *Koplston, op. cit., str. 187–205.*

[370] *Tolstoj, op. cit., str. 96.*

[371] *O tome govori Tolstoj u svojoj nedovršenoj drami I svetlo sja u tami. Epilog pomenutom delu Lava Tolstoja napisao je Štefan Cvajg (Stefan Zweig) po naslovom „Beg ka Bogu" u: Zvezdani sati čovečanstva, Otokar Keršovani, Rijeka, 1966. str. 187–221.*

bude shvaćen kao društvo, a da se pri tome izbegne najosnovnija organizacija i makar nagoveštena hijerarhija? Tolstoj nije postavljao ovakva pitanja.
Pisac „Rata i mira" je dosledni pacifista kakvih gotovo da nema u čitavoj istoriji ideja. Crkvu je, još, kritikovao kao ustanovu koja je, opravdavanjem ratova i smrtne kazne, navodno, napustila poduke jevanđelja. Ne treba posebno naglašavati kako se ove osude kose sa opravdavanjem odbrambenih i, u pojedinim slučajevima, napadačkih ratova u teodiceji Tome Akvinskog.
Bio je, inače, veoma sumnjičav u pogledu mogućnosti nauke i racionalnog znanja da proniknu tajnu konačne uzročnosti pojava i poretka svih stvari. Mnogo više je verovao u ulogu umetnosti u službi ideje dobra. Za razliku od Dostojevskog, koji se užasavao svakog „društvenog angažovanja" umetnosti, opravdano govoreći da je lepo korisno jedino kad je i zato što je lepo, Tolstoj je takvom stvaralaštvu odricao vrednost. On je smisao umetnosti video u njenoj najširoj pristupačnosti, kao i u služenju ideji dobra; pridavao je veći značaj saznanjima do kojih se dolazi buđenjem osećanja. A za iskrena osećanja su, kako je govorio, sposobniji ljudi iz „običnog naroda", ljudi nepomućene vere u Boga. Među takvim ljudima je, kao što je poznato, okončao život dajući tako najveću moguću potvrdu vlastitim uverenjima.

Premda je tvrdio kako „uslovi **novog poretka** (podvukao D. S.) ne mogu (nam) biti potpuno poznati, jer tek treba da budu izgrađeni od nas samih",[372] Tolstoj se ne dvoumi u pogledu sredstava pomoću kojih će se uspostaviti poredak pohrišćanjenog anarhizma. Ako se, s pravom, mogu kritikovati utopističko-idealističke crte pomenute zamisli, Tolstojevom učenju se teško može odreći svetskoistorijski značaj zbog njegovog zalaganja za otpor zlu nenasiljem.
Premda je, po našem mišljenju, ljudska priroda skoro nepromenljivo sazdana kao svojevrsna *coincidentia oppositorum*, Tolstoj ispravno uviđa da promena tragično nesavršenih ljudskih poredaka mora da započne odozdo – od moralnog poboljšanja svakog pojedinca, nenasilno, s ljubavlju. Samo na taj na-

[372] *Lav Tolstoj, Carstvo Božije, str. 97. navedeno prema: Vladimir Milanović, Hristijanizirani anarhizam u Tolstojevom osećanju pravde, zbornik: O pravdi i pravičnosti, priredio: Miloš Knežević, DKSG, Beograd, 1995, str. 262.*

čin i takvim sredstvima ljudski odnosi mogu da postanu manje nesavršeni: sve težeći da dostignu nedostižno savršenstvo Božijeg poretka. Da hrišćani umeju da žive u nesavršenom svetu, u to nas, između drugih, uverava i Majendorf.

Poredak Bogočoveka u učenju Sergeja Bulgakova

U delu najvećeg ruskog religijskog filozofa, „Origena XX veka", Sergeja Bulgakova, mogu se naći podsticajne ideje o društvenom i međunarodnom poretku, kao i mogućnostima i načinima ostvarenja Božijeg carstva na Zemlji. Živeći u vremenu „između ikone i sekire", ovaj profesor ekonomije je već u prvim svojim zrelim godinama napustio mladalačku ponesenost idejama marksizma. U mladosti je, naime, njegov pravdoljubiv duh privlačilo zalaganje ruskih levičara za korenite društvene promene; ispravno uočivši, kasnije, da površan polet ka društvenoj pravdi leve inteligencijie i njihovih političkih organizacija ne vodi mnogo računa o istini i etici, Bulgakov se trajno okrenuo idealizmu.[373]
Presudan duhovni uticaj na vodeća pera znamenitog časopisa „Vjehi" (Putokazi), izvršilo je učenje Vladimira Solovjova. Ideja hrišćanske politike Vladimira Solovjova bila je u središtu zanimanja Sergeja Bulgakova. Kao što je ranije podrobno raspravljano, Solovjov je smatrao da nije dovoljno izgraditi Božiji poredak u sebi samom poštovanjem osnovnih načela hrišćanstva: pojedinačni spas se, po njemu, dostiže tek kad se učenje Hrista primeni i na odnose u društvu. Istorijske crkve hrišćanstva su, bez izuzetka, podbacile u ispunjenju ove svete dužnosti, što je ostavilo dovoljno prostora Velikom inkvizitoru da izvede svoju zloupotrebu. Potpuno na tragu Solovjova, Bulgakov ističe

[373] *Bulgakov, Sergej, Čto daet sovremennomu soznaniju filosofija Vladimira Soloveva? Ot marksizma k idealizmu, Peterburg, 1903.*

da celovita zamisao hrišćanske politike podrazumeva i zahtev za ostvarenjem društvene pravde i političkih sloboda koji „oslobađa shvatanje hrišćanskog učenja od one monaške jednostranosti pomoću koje se ovo učenje isključivo tumačilo kao briga za spas sopstvene duše, pri čemu se svet hladno prepuštao njegovim grešnim silama".[374]

Nasuprot religijama individualnog spasa, koje, hotimice ili nehotice, „izvlače" pojedinca u onostrani svet i tako ostavljaju nedirnutim odnose u ovostranim porecima, Bulgakov traži punu društvenu delatnost hrišćanske crkve. „Ideal carstva Božijeg ne ostvaruje se samo u nama... nego i izvan nas, kao ideal normalno uređenog ljudskog društva, a moral koji se svodi na uzdržavanje od zla i istovremeno s tim uzdržavanje od delatnog učestvovanja u životu, dovoljan je za budizam, ali ne i za hrišćanstvo, koje odbacuje svaki kvijetizam",[375] smatra pisac „Pravoslavlja".

Bulgakov je, za razliku od svojih prethodnika i savremenika na ruskoj religijsko-filozofskoj pozornici pokazao najveću širinu kad je reč o odnosu prema drugim kulturama, civilizacijama i, posebno, neophodnosti izmirenja svih hrišćanskih crkava. U poduhvatu ujedinjenja čovečanstva u poželjni poredak „slobodne teokratije", tj. ostvarenju Božijeg carstva na Zemlji, nije davao posebnu ulogu, pozvanje, bilo kom narodu ili crkvi ponaosob.

Naglašavajući značaj političkih sloboda čoveka i društvene pravde, kao nezaobilaznih preduslova ostvarenja poretka hrišćanskog socijalizma, isticao je pravne garancije kakve postoje na Zapadu. Na taj način se izdvojio ne samo od ruskih levičara, nego i od pripadnika slovenofilske tradicije. Podsetimo se, Dostojevski i Aksakov su sa podsmehom govorili o potrebi da se slobode i prava, naročito politička prava čoveka, pravno jemče. Ovde je, inače, već navođena opaska Aleksandra Solženjicina iz njegove čuvene „Harvardske besede" koja se odnosi na ovo pitanje. Osnovano pretpostavljamo da ni mislilac kakav je bio Sergej Bulgakov, nije imao preterane iluzije o stvarnom dometu pravnih garancija zaštite sloboda i prava ljudske ličnosti od mogućih totalitarnih pretnji;

[374] *Isto, str. 246.*
[375] *Isto, str. 260.*

ipak, opravdano je smatrao da je to veliki korak napred u odnosu na tadašnje stanje u njegovoj zemlji.

Dosledno ističući ekumenizam kao jedno od najdubljih svojstava hrišćanstva, Bulgakov je podjednako osuđivao pravoslavnu i rimokatoličku crkvu zbog „konfesionalnog provincijalizma".[376] Pravio je, naime, razliku između istorijskih crkava i Jedne crkve kao Tela Hristovog; takva crkva je sveopšta i ne poklapa se sa granicama različitih veroispovesti – nije omeđena ni pravoslavljem.[377] Iako je pouzdano znao da jedino pravoslavlje u vascelom hrišćanstvu stoji u potpunosti na dogmatskim temeljima sedam vaseljenskih sabora, nije bio pristrasan u korist jedne od istorijskih crkava; svestan žive rane velike šizme, razlike je potiskivao, a isticao jedinstvo...

Dalje, ne treba da čudi što je Bulgakov bio izričito protiv svođenja ili poistovećivanja hrišćanstva sa bilo kojom nacijom ili narodom jer, veli on, u takvim slučajevima „nacionalizam staje ispred religije, pa je pravoslavlje često bilo sredstvo u politici".[378] Takvo pozvanje pravoslavlja i ruskog naroda zagovarao je najotvorenije Dostojevski. Bulgakovljev univerzalizam, ako njegovu zamisao tzv. slobodne teokratije shvatamo kao svetski, opšte i svečovečanski poredak, predstavlja, u stvari, univerzalizaciju tela Hristovog koja će, na taj način, omogućiti svim ljudima, narodima ili nacijama stalnu vezu (*religio*) stvorenoga i Stvoritelja.

Pored poželjnog Božijeg carstva, Bulgakov analizira, u uvodnom tekstu za prvi tom zbornika svojih radova pod naslovom „Dva grada",[379] i „zemaljske" oblike poredaka: papocezarizam i cezaropapizam.

Papocezarizam označava kao novi vid hilijazma i u njemu, osim delotvorne svetovne organizacije pod krinkom duhovnog ne vidi ništa božansko; štaviše, Bulgakov nije spreman da bavljenju zapadnih crkava konkretnim društvenim odnosima prida neko veće značenje u poređenju sa delatnošću pravoslavne crkve, kao što čini na primer, Čadajev, tvrdeći da „uprkos svemu nesavršenom, poročnom i zlom u zapadnom društvu, **tamo je na neki način ostvarena**

[376] *Sergije Bulgakov, Pravoslavlje, Mediteran, Budva, 1991, str. 227.*
[377] *Isto, str. 227.*
[378] *Isto, str. 227.*
[379] *Nikola Milošević, Pravoslavlje, op. cit., str. 36.*

Božija vladavina (podvukao D. S.) zato što ona u sebi sadrži princip beskrajnog napretka..."[380]
Premda su oba pojma nedovoljno značenjski određena, Bulgakov smatra da poredak cezaropapizma ne izrasta iz slabosti pravoslavlja, nego pripadnika te crkve. Za takvu tvrdnju je imao više nego ubedljiv primer u svojoj zemlji. Konačno, u završnom stvaralačkom razdoblju Bulgakov se neopozivo opredeljuje za sintezu društvene pravde i političkih sloboda kao ključnim odlikama poretka „hrišćanskog socijalizma".

Pridev „hrišćanski" ovde ima za cilj da podvuče suštinsku razliku između ateističkog, marksističkog socijalizma kao „izopačenog jevrejskog hilijazma",[381] i obogotvorenog pravednog socijalizma u zamisli samog Bulgakova. Poistovećujući papocezarizam rimokatoličke crkve i Marksov ateistički socijalizam, Bulgakov je prepoznao u oba pomenuta poretka ledenu ruku zloupotrebe Velikog inkvizitora.
Poput Leontjeva, Dostojevskog i Berđajeva, a za razliku od Tolstoja, zalagao se za najširu moguću slobodu čoveka; smatrao je da umetnost mora da očuva samostalnost, ne ograničavajući pritom širinu svojih načina izražavanja.[382] Kao što se dâ videti, Bulgakov je prevazišao samo verski pogled na svet: nije posmatrao čovečanstvo pojednostavljeno kao zbir *homo religiosus*-a. Kao retko kome drugome Bulgakovu je pošlo za rukom da teorijski razori i razobliči zamisao „oslobođenja čoveka od svih stega" kojom se dičio poredak marksističkog socijalizma.[383]

Ubedljivo je dokazao, jezikom Dostojevskog rečeno, da marksizam stvara kvazireligiju iza čije zavese Veliki inkvizitor odigrava svoju igru: nudi materijalno ugroženima ekonomsku sigurnost, a uzima im slobodu za uzvrat; namesto jednog Boga ustanovljava lažne „bogove" u likovima socijalističkih vođa. Iako kapitalističkom privrednom sistemu odaje priznanje za veću proizvodnost i

[380] *Petar Jakovlevič Čaadajev, Sočinenia i pisma, navedeno prema: Koplston, op. cit., str. 40.*
[381] *Milošević, op. cit., str. 37.*
[382] *Sergej N. Bulgakov, Svet nevečernij, Moskva, 1994, str. 334.*
[383] *S. N. Bulgakov, Osnovnie problemi teorii progressa, Ot marksizma k idealizmu, S. Peterburg, 1903.*

bolje životne uslove za najšire slojeve stanovništva, Bulgakov i u tom društvenom poretku prepoznaje oblike i načine porobljavanja većine zarad materijalne koristi nekolicine.
Da je ovom najvećem filozofu ruskog verskog preporoda u XX veku zaista bilo stalo do slobode ličnosti svedoče i ove njegove reči: „Ima jedna najviša vrednost u čijoj svetlosti moramo izricati uporedne procene različitih privrednih formi. Ta vrednost je **sloboda ličnosti** (podvukao D. S.), pravna i privredna. Najbolji od privrednih oblika, kako god ga mi nazivali i kakvu god on kombinaciju kapitalizma i socijalizma, privatne i društvene svojine predstavljao, biće onaj koji najbolje obezbeđuje za dato stanje stvari ličnu slobodu, kako od prirodne bede tako i od socijalnih nedaća."[384]

Poredak slobode i biće u učenju Nikolaja Berđajeva

Najprevođeniji i najčitaniji ruski religijski filozof je Nikolaj Berđajev. Preuzimao je pojedine ideje svojih prethodnika i uzora da bi ih na osoben, često protivrečan, način razvio i razradio unutar vlastitog sistema mišljenja. U izlaganju stavova njegove teozofije lako ćemo prepoznati uticaje Danilevskog, Leontjeva, Solovjova i, posebno, Dostojevskog. Berđajev je, kao i pomenuti mislioci, istraživao smisao ljudskog života, istorije i društvenog kretanja, a u središtu njegovog zanimanja je odnos Božijeg poretka i stvarnog, ljudskog sveta. Niko pre i posle njega nije uzdigao tako visoko slobodnu ljudsku ličnost. „Kao osnov svoje filozofije postavio sam slobodu, pre nego Biće",[385] veli on.

[384] *Sergije Bulgakov, Pravoslavlje, Književna zajednica Novog Sada, 1991, str. 334.*
[385] *Nikolaj Berđajev, San i stvarnost, str. 46. navedeno prema: Koplston, op. cit., str. 404.*

Ostavićemo po strani mnogobrojne druge posledice jednog ovakvog iskaza i razmotrićemo ukratko samo one koje bi mogle ili se tiču poretka. Pošto je Berđajev pravio oštru razliku između prirode i duha, nametnulo mu se pitanje odakle da izluči slobodu ukoliko ona, kako kaže, „prethodi biću i ontologiji"? Gde je, drugim rečima, praizvor slobode ukoliko nje nema u ovom „palom svetu", svetu slepe uzročnosti (kauzalne determinacije)? Berđajev to izvorište nalazi u pojmu „tajanstvenog bezdana ili praznine (*Ungrund*)" kao mogućnosti iz koje nastaje sloboda. Preuzimajući ovu kategoriju „bezdana" od nemačkog mistika Jakoba Bemea, Berđajev je ugrađuje u vlastiti teološki sistem tako što pomenutu „mogućnost" iz koje nastaje sloboda poistovećuje sa postojanjem duhovnog načela u čoveku.

Konačno, to je uvod za njegovu tvrdnju da je „poreklo čovekove slobode u Bogu, pri čemu čovekova sloboda ima isti izvor kao i njegov život".[386] Na ovaj način Berđajev podvlači razliku između duha i sveta. Izoštravajući manihejski pomenuti dualizam on kaže da „ovim svetom ne vlada Bog, nego Knez sveta".[387] U takvom fenomenalnom, objektiviranom svetu, koji čovek može da prisvoji, vladaju i drukčija pravila. „Zakon koji vlada ovim empirijskim svetom jeste zakon očajničke borbe za život i dominaciju između pojedinaca, naroda, plemena, nacija, klasa, imperija. Ljudi su obuzeti đavolom volje za moći i on ih gura u propast."[388]

Nasuprot „palom" svetu stoji, po njemu, carstvo duha, carstvo slobode i ljubavi. Ovde je neophodno primetiti da Berđajev preuzima poznato Kantovo razlikovanje fenomenalnog i noumenalnog sveta.[389] Sledstveno tome, Bog i Božiji poredak oličavaju „stvar po sebi" i ne mogu se objektivirati kategorijama našeg razuma; jednostavno, nije nam data pojmovna mreža pomoću koje bismo mogli da „uhvatimo", tj. prisvojimo onostrani poredak. Pošto je Berđajev isključio postojanje slobode u svetu u kome smo mi u mogućnosti da prepoznamo „ritmičku sukcesiju doba i perioda, alternaciju različitih tipova

[386] *Nikolaj Berđajev, Sloboda i duh, op. cit., str. 136.*
[387] *Nikolaj Berđajev, San i stvarnost, op. cit., str. 299.*
[388] *Isto, str. 93.*
[389] *Nikolaj Berđajev, Kraj našeg doba, op. cit., str. 69.*

kulture, zamiranje i buđenje, uspon i pad"[390] – jednom rečju, rđavu beskonačnost i besmisao večitog ponavljanja, ne treba da iznenadi što je optužio Tomu Akvinskog da je „potpuno odbacio slobodu, za koju u njegovom sholasticizmu nema nikakvog mesta".[391]

Akvinski je, kao što je dobro poznato, pokušao da racionalno-logički dokaže postojanje Boga. Pošlo mu je za rukom, pri tome, samo da izgradi jednu razuđenu intelektualističku konstrukciju. Ako prihvatimo stav Berđajeva da se „objektivacija sveta naspram sveta duha odvija posredstvom nas i radi nas, i upravo je to pad sveta, njegov gubitak slobode",[392] onda je njegova kritika Akvinčevih i mnogobrojnih drugih, posebno protestantskih, pokušaja racionalne spoznaje Boga, sasvim utemeljena. Premda nigde izričito ne naglašava nespojivost vere i razuma, on dovoljno oštro deli dva sveta. Kad je reč o njegovom kritikovanju Akvinskog, jedva da je i potrebno raspravljati razloge zbog kojih Berđajev poriče mogućnost racionalnog dokazivanja postojanja Boga.

Pisac *Smisla istorije* je, inače, svako razumsko objašnjavanje odnosa Boga i čoveka, doslovno sve što izlazi izvan mističnog, načelno odbacivao kao spajanje nespojivog. Akvinski je upravo to činio: filozofsko-teološkom spekulacijom, kategorijama supstance i uzroka, naturalistički je pokušavao nemoguće – da vrati Boga u „pali" svet, da objektivira neuhvatljivo... Tako je Toma Akvinski, po Berđajevu, „obesvetio" Boga bacivši ga u poredak slepe kauzalne determinacije, tj. svet neslobode. Bog je oličenje poretka slobode, pa takav poredak nužno dolazi pre, ispred „palog", objektiviranog sveta, tj. Bića. To je, konačno, suštinski razlog zašto Berđajev biću pretpostavlja slobodu.

Čovek, pojedinac, otkriva beskonačno u konačnom, drugim rečima, pristupa Bogu i Božijem poretku jedino kroz duhovni život; ako pođemo dalje u odgonetanju povremeno protivrečnih i nedorečenih stavova Berđajeva, videćemo da je čoveku data sloboda, zapravo, kao božansko načelo koje je utisnuto u materiju – biće. Čovek je slobodan i može da se misli kao ličnost tek u spoju s Bogom. Otuda je ličnost, u svom punom značenju, verska kategorija. Cenimo

[390] *Nikolaj Berđajev, Sloboda i duh, op. cit., str. 129.*
[391] *Nikolaj Berđajev, Početak i kraj, op. cit., str. 56.*
[392] *Koplston, Filozofija u Rusiji, op. cit., str. 411.*

da je razradom ideje ličnosti, kao i njenog mesta u trouglu ličnost – sloboda – poredak, Berđajev ostvario svoj najveći misaoni domet. Premda je *idealistička i antropolatrijska*, njegova slika slobodne čovekove ličnosti i poretka, oličenog u zamisli sabornosti (*sabornost*), pleni svojom uzvišenošću.

Ovom istaknutom ruskom bogotražitelju je pošlo za rukom da stvori verskofilozofsko učenje o slobodi bez premca u istoriji ideja. Sloboda, po njemu, ne prethodi samo biću, nego još i dobru i istini. Poput Dostojevskog, i on ističe Hristov nauk da je čoveku data sloboda da bira između dobra i zla; ovakva sloboda je za Berđajeva tek nešto više od „slobode volje" pa je on označava kao „formalnu".[393]
Sloboda u jednom višem značenju, kao samoodređujući duh, dolazi, po njegovom mišljenju, do svog punog izražaja u slobodi stvaralaštva.[394] Uzimajući poznati biblijski stav da je čovek sazdan po liku i podobiju Božijem, Berđajev pripisuje ljudskom biću tvoračku moć u božanskom značenju te reči. Čovek, slično Bogu, stvara ni iz čega, kao *teurg* tvori on umetničkim sredstvima drugi svet, drugo biće i drugi život.[395]
Pojedinac, naravno, može da padne u iskušenje da izabere ili stvara zlo – ako je zaista slobodan, onda su i ovakve mogućnosti stvarne; primera radi, neko može da mu ponudi materijalnu sigurnost u zamenu za slobodu ili čovek može da se previše zanese i bukvalno shvati kako su mu stvaralačke mogućnosti istovetne onima kojima raspolaže jedino Bog. Ovde nije teško prepoznati uticaj „Legende o Velikom inkvizitoru" F. M. Dostojevskog na teozofiju Berđajeva. U milosti Hrista, Berđajev vidi bilo pravi izbor, bilo sklad pomenute dve vrste sloboda.[396]

Dalje, za njega je „duh sloboda koja nije sputana spoljašnjim i objektivnim"; tu je „sve određeno onim što je duboko i unutrašnje".[397]

[393] *Reč je o delu Nikolaja Berđajeva pod nazivom „Smisao stvaralaštva" (Smisl tvorčestva, Moskva, 1916.).*
[394] *Koplston, Filozofija u Rusiji, op. cit., str. 242.*
[395] *Nikolaj Berđajev, Sloboda i duh, op. cit., str. 412.*
[396] *Isto, str. 117.*
[397] *Nikolaj Berđajev, Prema novoj epohi, op. cit., str. 34.*

O nezavisnosti slobodne ljudske ličnosti u odnosu na društveni poredak koji je okružuje Berđajev kaže: „Hrišćanska svest nužno uviđa da je duh nezavisan od društva i da svest pojedinca, u svoj njenoj dubini, ne zavisi od bilo kakve društvene kolektivnosti."[398] Prenaglašavanje samostalnosti pojedinca u odnosu na društvo može da dovede do stanja anarhije. Ova ocena pogotovo stoji kad se ima na umu da Berđajev poriče plodotvornost bilo kakvog pritiska društvenog poretka s ciljem promena čovekovog delanja. Slično njegovim prethodnicima na ruskoj verskoj sceni on veruje da pojedinac može da menja i promeni društveni poredak, ali da obrnuti slučaj nije moguć.
Podrazumeva se da ovde nije reč o bilo kakvom pojedincu, bezličnom članu društva („mravinjaka ili kokošarnika"), nego o slobodnoj ljudskoj ličnosti koja, jezikom Lajbnica rečeno, nije monada bez prozora. Do željenog poretka slobode ili ostvarenog Božijeg carstva na Zemlji može se, naime, doći samo kroz unutrašnji duhovni preobražaj svakog pojedinog člana čovečanstva koji će ih učiniti slobodnom ličnostima.

Sloboda ljudske ličnosti je glavno merilo na osnovu kojega Berđajev vrednuje pojedinu društvenu stvarnost. Primera radi, on je napustio svoje mladalačko oduševljenje marksizmom upravo zato što je u ovom učenju naslutio moguću zloupotrebu Velikog inkvizitora. „Ako sam se suprotstavljao komunizmu, činio sam to isključivo radi slobode duha, a ne zato što sam želeo da sačuvam ovaj ili onaj društveni poredak. Suprotstavio sam se komunizmu upravo zato što sam verovao u slobodu i – u poslednjoj instanciji – **nezavisnost ljudske ličnosti** (podvukao D. S.) vis-a-vis svakog društvenog i posebnog poretka."[399]
Ovaj, kako sam za sebe kaže, „sledbenik duhovnog aristokratizma",[400] tvrdi da „upravo hrišćanstvo uči da je ljudska duša vrednija i skuplja od svih carstava zemaljskih, hrišćanstvo najdublje obraća pažnju na individuu i na njegovu sudbinu kao individue – čovek je uvek **neponovljiva** (podvukao D. S.) individua, to je u hrišćanstvu osnovna realnost, nešto **bitnije od društva** (podvukao D. S.)".[401]

[398] *Nikolaj Berđajev, San i stvarnost, op. cit., str. 241.*
[399] *Nikolaj Berđajev, Izvori i smisao ruskog komunizma, Književne novine, Beograd, 1989, str. 147.*
[400] *Isto, str. 147.*
[401] *Bogdan Radica, Agonija Evrope, SKC, Beograd, 1995, str. 195.*

U samoj srži Berđajevljevog poimanja čoveka i društva jeste odnos između *personalizma, univerzalizma* i *sabornosti*. Govoreći o krizi vrednosti civilizacije zapadnog hrišćanstva, koju, inače, naziva „otelovljenjem paganskog totalitarizma",[402] Berđajev ističe da se „najveće pitanje krize Evrope sastoji u krizi ljudske ličnosti ili, još kraće, u krizi čoveka".[403] „Jednom rečju", veli Berđajev, „čovek je pao, sve najnovije pojave idu zatim da ubiju u čoveku sve što je čovečansko i ljudsko i da ga pretvore u životinju, u brojku, u masu. Jer totalitarizam ne znači unutrašnju celinu. Totalitarizam obeležava paganstvo i politeizam."[404]

Zapad je, po Berđajevu, manihejski podelio ličnost (*personne*) i jedinku (*individu*). O personalizmu, naime, može da se govori samo kada čoveka uzimamo celovito, kao „moralno, duhovno i ljudsko jedinstvo, jednom rečju, kao jednu ljudsku ličnost",[405] a ne samo kao „jedno fizičko, prirodno i biološko telo".[406] Iz celovito shvaćenog personalizma izvire pravi univerzalizam kome je strana svaka isključivost, netrpeljivost ili žudnja za svetovnom moći. Univerzalizmom, koji dolazi iz duhovnog okrilja pravoslavnog hrišćanstva, teži se poretku sabornosti (sabornost), društvu slobodnih ljudskih ličnosti od kojih je svaka jedinstvena i neponovljiva, a ne „ćelija društvenog organizma", ili izolovana jedinka. Berđajev optužuje tzv. leve ideologije „da silom, putem spoljašnje nužnosti, sjedinjavaju ljude stvarajući mehanizam – a ne organizam, stado – a ne čovečanstvo".[407]

Univerzalizam u njegovom shvatanju vrhuni poretkom tzv. slobodne teokratije upravo „spaja ljude ljubavlju, a ne nasiljem i definitivno ih oslobađa ropstva".[408] Ako u preduzeću ujedinjenja ljudskog roda i vidi nekakvu posebnu ulogu „naroda bogonosca", to je zato jer smatra da „ruska duša nije ni nacionalna ni internacionalistička; ona je univerzalna jer je personalistička".[409]

[402] *Isto, str. 198.*
[403] *Isto, str. 194, 195.*
[404] *Isto, str. 199.*
[405] *Isto, str. 199.*
[406] *Nikola Milošević, Pravoslavlje, op. cit., str. 43.*
[407] *Isto, str. 43.*
[408] *Bogdan Radica, Agonija Evrope, op. cit., str. 204.*
[409] *Nikolaj Berđajev, Izvori i smisao ruskog komunizma, op. cit., str. 9.*

Iako se i kod Berđajeva, makar u nagoveštaju, prepoznaju osnovne ideje iz pisma monaha Filotija caru Ivanu III o Moskvi kao „trećem Rimu", pisca „Slobode i duha" teško možemo svrstati među one ruske mislioce koji su vlastitom narodu ili državi pripisivali pozvanje u međunarodnim odnosima. On je bio daleko od svake idealizacije bilo kog naroda, čak i svoje nacije. „Rusima je svojstveno izjednačavanje, zajedničko življenje antinomičnih, polarizovanih, suprotstavljenih načela. Rusiju i ruski narod možemo okarakterisati samo protivrečnostima – ruski narod s podjednakim razlozima možemo okarakterisati kao etatističkom despotizmu naklonjen narod, ali i kao narod sklon anarhističkom slobodoljublju, kao narod privržen nacionalizmu i nacionalnom ponosu ili pak kao narod univerzalističkog duha koji je među svima najsposobniji za **sveljudsko** (podvukao D. S.), kao narod surov i neobično čovečan, sklon da prihvati patnje i da se do bola gane saosećanjem,"[410] veli Berđajev.

Poput skoro svih ruskih religijskih mislilaca, i on, u cilju ostvarenja hilijastičkog sna, zagovara prosvetljenje i preobražaj čoveka, pojedinca; po njemu, ovaj ključni uslov može da se ispuni samo kroz „verski preporod".[411] Ako mu se i može prebacivati zbog isticanja ruskog univerzalističkog mesijanstva, onda, istine radi, treba kazati da su u pitanju „verska obnova" i „hrišćanski preporod" koje Evropi mogu da stignu, zaista, samo iz Rusije.[412] Što je još značajnije, takvo „mesijanstvo" je versko i miroljubivo, a ne imperijalno i nasilno. Berđajev se, na žalost, gotovo pravda civilizaciji zapadnog hrišćanstva kad kaže da će pomenuta obnova započeti iz Rusije jer se „hrišćanstvo danas tamo nalazi u fazi mučeništva".[413]

Uostalom, smatra Berđajev, čitav XIX vek odlikuje borba „između ideje o carstvu, moćnoj državi vojnopolicijskog tipa, i versko-mesijanske ideje o carstvu koja se povlačila u niže slojeve, u narodne slojeve da se potom, u probraženom vidu, pojavi u inteligenciji kao sloju".[414] Nije teško pogoditi kojoj se ideji

[410] *Bogdan Radica, Agonija, op. cit., str. 196.*
[411] *Isto, str. 196.*
[412] *Isto, str. 196.*
[413] *Nikolaj Berđajev, Izvori i smisao ruskog komunizma, op. cit., str. 7, 8.*
[414] *Nikolaj Berđajev, Filosofija neravenstva, Pariz, 1970, str. 48.*

priklonio Berđajev; on zagovara, razume se, verski preporod ne samo Rusa i Slovena, nego duhovnu obnovu čitavog čovečanstva.

Budući da je pravio razliku između poretka „formalne" i poretka „slobodne" teokratije, mesijansku ulogu nije namenjivao ruskoj državi, niti, još manje, pojedinim zapadnim državama ili rimokatoličkoj crkvi.

U jednom kraćem razdoblju Berđajev će napustiti stajalište hrišćanskog anarhizma, po kome je država, kao institucija prinude, najvidljiviji i najprisutniji predstavnik „zemaljskih" poredaka. Nadahnut učenjem Konstantina Leontjeva, on, u svom delu „Filozofija nejednakosti", tvrdi da je „ružičasti optimizam" nespojiv sa idejom Golgote i da pošto, prema rečima apostola Pavla, državna vlast ima versku praosnovu, i sama vlast potiče od Boga.[415]

Ovoga puta, slično Tomi Akvinskom, utvrdiće Berđajev da i u carstvu Božijem mora biti neravnopravnosti; primera radi, svetac rimokatoličke crkve, rodom iz Akvina, govorio je kako i među anđelima na nebu ima razlike. Pozivajući se na poznate Hristove reči da treba dati Bogu božije, a caru carevo, Berđajev je osuđivao čak i maštanje o mogućem blaženstvu u nekakvom „zemaljskom raju". Neočekivano za njegove dotadašnje stavove, tvrdi da „zdravi religijski pesimizam mora uvažavati surovost države, istinu zakona za zlu i zversku prirodu čovekovu".[416]

Berđajev, takođe, na osoben način analizira međusobni odnos kulture i civilizacije, kao i hijerarhije i demokratskog ujednačavanja. U tom smislu, on smatra da „kultura, izgubivši dušu, postaje civilizacija... duhovne stvari su zanemarene, kvantitet potiskuje kvalitet".[417] Nasuprot kulturi, koja je organska i hijerarhijska, civilizacija je realistička, demokratska i mehanička; materijalizam je „tipična filozofija epohe civilizacije".[418] Iz svega napred rečenog lako se prepoznaje uticaj Leontjeva na Berđajeva. To se posebno odnosi na stavove da pobeda demokratije predstavlja pobedu ružnog, a, posebno, kada i jedan i drugi ističu da nema estetski, moralno i epistemološki vrednog stvaralaštva bez postojanja društvenog i sveukupnog poretka hijerarhije.

[415] *Isto, str. 56.*

[416] *Isto, str. 56.*

[417] *Nikolaj Berđajev, Smisao istorije, op. cit., str. 216.*

[418] *Isto, str. 233.*

Konačno, možda kao nigde drugde Berđajev je veran osnovnim postavkama vlastite filozofije kada istražuje smisao istorije. Njegova poznata „eshatološka metafizika" izrasta iz razlikovanja „palog" sveta koji možemo da objektivizujemo i nomenalizujemo Božiji poredak, poredak tzv. slobodne teokratije, kojem težimo. U pomenuto razlikovanje se uklapa i naoko apsurdan stav da „istorija ima smisao isključivo zato što će doći do kraja".[419]

Ostvarenje Božijeg poretka je cilj koji istoriji daje smisao; kada bi, međutim, cilj bio dostižan u uslovima gvozdene predodređenosti istorijskog kretanja kao večitog ponavljanja, onda bi, po Berđajevu, takvo poimanje bilo moralno neprihvatljivo. Čitava pokolenja bi, naime, „postala" sredstvo za ostvarenje cilja, a samo neke od njih bi i uživala „kraj istorije" kad jednom do njega dođe. Na ovaj način je Berđajev „domišljato" izbegao opasnost da protivreči vlastitim osnovnim filozofskim postavkama. Naime, da je ostavio cilj istorijskog kretanja u pojavnom svetu, tj. „svetu za nas", tada bi porekao dvojstvo subjekt–objekt koje je ranije uspostavio, odnosno, u krajnjoj posledici, na taj način bismo Boga „mogli" da saznamo kategorijama supstance i uzroka.

To bi, razume se, iz temelja porušilo njegovu religijsko-filozofsku građevinu. Postavlja se, naime, pitanje: da li bi, po Berđajevu, Bog ostao Bog ako je saznatljiv i racionalno dokučiv u „palom svetu"? Na ove nedoumice nisu obratili dovoljno pažnje neki od tumača njegove eshatološke metafizike, pokušavajući da podvedu pod racionalna objašnjenja ono što je i sam Berđajev označio kao racionalno neuhvatljivo. Tako se i dogodilo da Berđajevljevo izmeštanje cilja i smisla istorijskog kretanja izvan i iznad područja istorije tzv. palog sveta[420] bude pogrešno tumačeno.

Prelaz iz objektivacije („palog sveta") u duhovni obrazac stvari neće biti obeležen bilo kakvim događajem u tzv. istorijskom vremenu. Carstvo Božije se, naime, neprestano zasniva, njegovo stvaranje započinje ovde na Zemlji, a sam prelaz iz jednog u drugo stanje je tačka koja se nalazi u preseku istorijskog i egzistencijalnog vremena. „Carstvo Božije neće doći da se vidi; niti će se kazati: evo ga ovdje ili ondje; jer, gle, carstvo je Božije unutra u vama."[421] Prema tome,

[419] *Nikolaj Berđajev, Početak i kraj, op. cit., str. 419.*

[420] *Isto.*

[421] *Jevanđelje po Luki XVII, 20–1 (prevod Vuka Stefanovića Karadžića).*

metalogički cilj istorije, kako ga Berđajev postavlja, biće ostvaren zajedničkim delovanjem Boga i čoveka, obostranim stvaralačkim naporom. Bog deluje kao duh i sloboda, kroz čoveka, dajući mu svoje obličje i neka svoja svojstva. Tako se ukida, smatrao je Berđajev, i protivrečnost prirode i duha kroz svojevrsnu sintezu – čovekovu slobodnu, stvaralačku ličnost. Berđajevljev poželjni poredak jeste poredak tzv. slobodne teokratije koji će obuhvatiti sve slobodne, stvaralačke ličnosti... U toj tački, tački ostvarenja Božijeg poretka na Zemlji, ukunuće se i razlikovanje istorijskog, egzistencijalnog, i kosmičkog vremena uspostavljanjem „čiste egzistencijalnosti",[422] zaključuje Berđajev.

Za istraživanje poretka uopšte i međunarodnog poretka posle završetka Hladnog rata od najvećeg značaja je raskošna, produbljena, versko-filozofska razrada pojma slobodne ljudske ličnosti u učenju Nikolaja Berđajeva. Zamisao poretka sabornosti (*sabornost*) otelovljuje svevremenski nedostižni ideal istinske zajednice ljudi; u pojmu sabornosti se, takođe, stiče gotovo savršen sklad delova i celine. Zamisao poretka sabornosti u teozofiji Nikolaja Berđajeva je, ipak, nedostižni ideal za bilo koji „zemaljski" poredak.

„Novije" filozofije istorije

Pre raspravljanja ideja poretka i univerzalističkih zamisli u učenjima Špenglera, Tojnbija, Sorokina i drugih, treba istaći da je i na Zapadu bilo mislećih ljudi koji su poistovećivali sudbinu evropskih naroda sa stanjem i sudbinom hrišćanstva, premda se mnogima od njih ne može pripisati hilijastička jeres. Protivno preovlađujućoj usmerenosti tamošnjeg pogleda na svet, bilo je i na Zapadu stajališta veoma bliskih idejama ruskih bogotražitelja. Primera radi, između mnogih drugih, takva shvatanja je zastupao i Goncag de Rajnold, profesor Frajburškog univerziteta i pisac „Tragične Evrope".

Ovaj švajcarski rimokatolik je spas za posrćuću civilizaciju zapadnog hrišćanstva video u povratku izvornom učenju Sina Božijeg. Isticao je, naime, da se

[422] *Nikolaj Berđajev, San i stvarnost, op. cit., str. 297.*

premoć Evrope u planetarnim okvirima krajem XIX i početkom XX veka ne temelji na dostignućima nauke i, posebno, tehnike, nego na hrišćanstvu. Evropa, po njemu, proživljava agoniju upravo zato što su njeni narodi zanemarili izvorne duhovne vrednosti i izokrenuli jedino verodostojan hrišćanski, hijerahijski poredak vrednosti, a od merila kakvoće se okrenuli materijalnom i količini kao jedinim kriterijumima.

U ovakvom stanovištu De Rajnolda se primećuje sličnost sa svim navođenim misliocima koji su isticali stav da jedna civilizacija započinje svoje propadanje kada iz razdoblja bujanja kulture, iz kvaliteta, uđe u fazu zrelosti, tj. doba kada je glavno merilo napredak u kvantitetu. Na sličnim postavkama svoja učenja su zasnivali i mnogi drugi: od rimskih pesnika Horacija i Vergilija, koji su izražavali nespokojstvo zbog pojave „korupcije" (besomučne trke za materijalnim dobrima, današnjim jezikom – kayano), preko Ibn Kalduma, Đan Batiste Vika, sve do slavnog Rajnoldovog savremenika, Guljelma Ferere. Konačno, za Rajnolda Evropa nije samo „parče zemlje na grbači Azije",[423] niti se može određivati jedino „geografski i istorijski, ona je pre jedna **religiozna, spiritualna zamisao** (podvukao D. S.)".[424] Evropa se, naime, „izgradila u kontinent preko svoje civilizacije".[425]

Zanimljivo je njegovo poređenje različitih načina nastanka pojedinih civilizacija. Kina i Indija su „proizvod sredine, klime, zemlje, rase... civilizacija se tu stvorila **odozdo** (podvukao D. S.)".[426] Nasuprot tome, „Evropa se rodila kao proizvod hrišćanske civilizacije... za razliku od civilizacija u Kini i Indiji išla (je) **odozgo** (podvukao D. S.) prema dole, s neba na zemlju."[427] „Evropa napreduje kad hrišćanstvo napreduje... a nazaduje kad hrišćanstvo nazaduje",[428] zaključuje De Rajnold.

[423] *Bogdan Radica, Agonija Evrope, op. cit., str. 117–129. Slično Rajnoldu, Pol Valeri govori o „smrti kulture", „odnosu duha prema tehnici"; na način F. M. Dostojevskog, dalje, govori o „Evropi u znaku džungle i životinjskog mravinjaka".*

[424] *Isto, str. 294.*

[425] *Isto, str. 295.*

[426] *Isto, str. 295.*

[427] *Isto, str. 295.*

[428] *Isto, str. 295.*

„Propast Zapada" je među prvima, još krajem prošlog veka najavljivao američki istoričar Bruks Adams (*Brooks Adams*), takođe, „teorijski" obrazlažući neizbežnost takvog ishoda zbog delovanja zakona istorijskog kretanja – rađanja, rasta i opadanja civilizacija. Adams ne vidi izlaz iz posvemašnje dekadencije svoga vremena jer, između ostalog, posustalom Zapadu nema otkuda da „pritekne tuđa varvarska krv",[429] kao što je na primer, produženo trajanje grčko-rimske kulture i civilizacije kroz srednji vek do našeg XXI stoleća.

Neuporedivo veći odjek u evropskoj i svetskoj javnosti na početku XX veka imala je sumorna slika stanja civilizacije zapadnog hrišćanstva koju je ponudio Osvald Špengler u slavnom delu „Propast Zapada".[430] U odnosu na Nikolaja Danilevskog, Špengler nije ponudio ništa suštinski novo kad je reč o shvatanju društvenog i istorijskog kretanja. Njegova slika kruženja osam kultura kroz vreme i u prostoru predstavlja, u neku ruku, samo teorijsko-filozofsko podražavanje kulturno-istorijskih tipova iz filozofeme istorije Nikolaja Danilevskog. Špenglerove osnovne namere su bile da razori verovanje u pravolinijsko društveno kretanje, obesmisli postojanje eshatona na kraju, navodno, svečovečanske istorijske dinamike, kao i da, samim tim, dovede u pitanje kategoriju „stalnog napretka" kojom se pomenuto kretanje tobože odlikuje.

Takva nastojanja su ga neizbežno dovela u društvo tzv. krugaša: na kraju je i on delio njihova zajednička stanovišta u pogledu filozofije istorije i shvatanja društvenog kretanja – **fatalistički determinizam u filozofiji, organicizam u sociologiji i ciklizam u filozofiji istorije.** „Količina života" koju daje svojim analitičkim jedinicama, kulturama, iznosi jedan milenijum pre nego što takav „organizam" nepovratno napusti pozornicu istorije. Prema tome, društveno kretanje je, u zamisli Špenglera, isprekidano; „njegove" kulture preživljavaju neizbežna razdoblja u životu jednog biološkog organizma istovremeno i, najposle, između kultura nema međusobnih dodira jer su one izolovane pojave. Ovo je, u najkraćem, suština filozofeme istorije Osvalada Špenglera. Premda,

[429] *Brooks Adams, Das Gesetz der Zivilisation und das Verfalles, Leipzig, 1907, str. XXXII, navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 64.*

[430] *Osvald Špengler, Propast Zapada, Geca Kon, Beograd, 1936.*

kao što se lako može videti, ne donosi značajnije novine u izučavanju istorije. Špenglerova filozofema istorije je, svojom ubedljivošću, kao i visokom literarnom vrednošću iskaza, privukla ogromnu pažnju čitalaca.

Za naše istraživanje je posebno zanimljivo razlikovanje koje Špengler pravi između kulture i civilizacije. „Civilizacije su krajnja i najviše veštačka stanja za koja je sposobna jedna viša vrsta ljudi. Ta stanja su završetak; ona dolaze posle postajanja kao ono što je postalo, posle života kao smrt, posle razvoja kao nepomičnost, posle sela i duševnog detinjstva kao duhovna starost i kameni veliki grad koji okamenjuje sve",[431] upozorava na slepu izvesnost smenjivanja kultura civilizacijama ovaj vatreni zagovornik intuitivnog poimanja sveta. Razlika između kulture i civilizacije se, po njemu, najbolje vidi na primeru odnosa veličanstvene grčke kulture i rimske civilizacije. Špengler, dalje, poistovećuje civilizaciju sa pokušajem stvaranja univerzalne države, carstva; u tom slučaju, prostorno širenje je pre znak slabosti nego snage, na delu je „izanđalo gradivo jedne velike istorije".

Upravo su nastojanja država i naroda civilizacije zapadnog hrišćanstva krajem XIX i početkom XX veka da protegnu svoje gospodstvo na sav poznati svet navela Špenglera na zaključak da je ova civilizacija započela svoje propadanje. Okivanje većeg dela zemljine kugle kapitalističkim robnonovčanim lancima nije, po njemu, bio dokaz životnosti i uspona, nego pre raspadanja i sutona jedne kulture koja je prešla svoj vrhunac. „Čovek kulture je okrenut prema unutrašnjem, čovek civilizacije okrenut je ka spoljašnjem: ekspanzivna težnja je **sudbina** (podvukao D. S.), nešto demonsko i neizbežno, jer od svih mogućnosti ostaje samo ekstenzivna".[432]

Kad se pojme ove reči, onda ne treba da čudi što je Špengler, pomalo neočekivano, spas za posustalu civilizaciju zapadnog hrišćanstva video u duhovnoj obnovi na osnovama hrišćanstva kakvu su, inače, zagovarali ruski bogotražitelji.

Da ovako nešto nije samo slučajnost, svedoči i presudan značaj koji Špengler pridaje religiji u nastajanju, životu i nestajanju kultura i civilizacija. U tom

[431] *Isto, str. 71.*

[432] *Isto, str. 81.*

pogledu on se ne razlikuje mnogo od mišljenja ruskih verskih filozofa, i, primera radi, stavova vladike Nikolaja Velimirovića, „poznog" Tojnbija i, u mnogo manjoj meri, Fernana Brodela. Špengler tvrdi da jedna kultura počinje da propada pojavom tzv. druge religioznosti.[433]
Stvaralačke snage koje jednu kulturu uzdižu do vrhunca po njemu su, plemstvo i sveštenstvo; kada plemstvo i sveštenstvo u razdoblju civilizacijskog okamenjavanja kulture, „demokratski" zamene birokratija, političari, industrijalci i naučnici, mase gube verodostojne uzore koji ih privlače, kojima se dive i koje podražavaju... Kao što je Dostojevski primetio da „čovek, konačno, u nešto mora da veruje!", društvena većina se tada okreće lažnim prorocima, kumirima i novom misticizmu.

Na Nojevom kovčegu civilizacije preko okeana istorije

Britanski istoričar Arnold Tojnbi je u svom dvanaestotomnom, „kiklopski" obimnom delu, „Izučavanje istorije" (*A Study of History*), izložio vlastitu sliku društvenog kretanja kroz vreme i prostor. Poput Špenglera, čiji je uticaj isticao, i Danilevskog, koga nije pominjao, pokušajem da razbije dotadašnju predstavu o neprekidnosti istorijskog kretanja Tojnbi se pridružio „pronalazačima kvantne strukture svetske istorije".[434] U želji da izbegne neprijatna poređenja sa prethodnicima i savremenicima i na taj način otkloni moguće prigovore za originalnost, Tojnbi je unekoliko izmenio metodološki pristup i pojedina „očekivana i opšta" mesta i rešenja u tzv. kružnim teorijama društvenog kretanja.

[433] *Isto, str. 368.*
[434] *Ovakvo upoređenje između istorije i fizike, gde diskontinuitet kretanja u istoriji podseća, navodno, na kvantne udare energije učinio je Otmar Anderle u: Anderle Othmar, Das Universalhistorische System A. J. Toynbee, Frankfurt a. M., 1955, str. 8.*

Pre svega, njegove pretpostavke i tvrdnje su potkrepljene u dotadašnjoj istorijskoj nauci uopšte, nezapamćenim obiljem empirijske činjenične građe; sasvim je druga stvar, što se i Tojnbiju može opravdano prigovoriti, proizvoljno biranje i naglašavanje pojedinih empirijskih dokaza i njihovo prilagođavanje unapred skrojenom, i u osnovi ideološki oblikovanom teorijsko-filozofskom i metodološkom okviru. O čemu je, zapravo, reč?
On do zaključaka nije dolazio induktivnim putem, nego je, deduktivno, u istraživanje kretao sa gotovim stavovima za koje je, onda, tražio više ili manje valjane dokaze. Iako je to žarko želeo, nije u krajnjem saznajnom ishodu prevazišao domete Špenglerovog intuitivnog, alogičkog pristupa. Uprkos neuporedivo većem fizičkom obimu dela, po našem mišljenju, empirista i pozitivista nije dosegao duhovne visine oštroumnog, genijalnog germanskog transcedentaliste Špenglera.
Za razliku od većine ranije navođenih mislilaca Tojnbi ne pravi skoro nikakvu razliku između kulture i civilizacije; dalje, on nije, strogo uzev, istrajao na ideji isprekidanosti dvadeset jedne analitičke jedinice koje su, po njemu, postojale ili su još prisutne na pozornici istorije. Primera radi, civilizacija zapadnog hrišćanstva nije nastala ni iz čega, nego je „pridružena" (**affiliated**),[435] tj. samo nastavlja svoju grčko-rimsku prethodnicu. Civilizacije u Tojnbijevom „sistemu" nisu izolovane pojave jer između njih postoje veze u prostoru i u vremenu,[436] svejedno da li je reč o već pomenutim pridruženim (*affiliated*), nezavisnim (*unrelated*), okamenjenim (*fossilized*), nedovršenim (*abortive*), zarobljenim (*arrested*) ili neidentifikovanim (*unidentified*). Uostalom, izazov (*challange*) jednoj civilizaciji najčešće i dolazi spolja, od neke druge civilizacije; pružanjem odgovora (*response*), ona (ne)dokazuje vlastiti *elan vital* (*Henry Bergson*).
Tojnbijevu filozofemu istorije društvenog kretanja pojedina rešenja i nedoslednosti izdvajaju iz grupe čisto „cikličkih" teorija. Pored postojanja kruga slepe fatalističke izvesnosti u društvenom kretanju, razaznaje se i prava linija koja vrhuni eshatonom. Kada, naime, i sam Tojnbi u njegovoj čuvenoj metafori kaže da se kola kreću napred iako točkovi stalno opisuju krugove, on, samim

[435] *Arnold J., Toynbee, A Study of History, Oxford University Press, New York/London, 1957, p. 355.*
[436] *Isto, str. 144–261.*

tim, ističe postojanje nekog cilja izvan i iznad neizbežnosti rađanja, razvoja i propadanja civilizacija.

Povodom suštinski važnog odnosa religije i civilizacije, ovaj Britanac je, posle dugog niza godina, temeljno izmenio početno stanovište. U prvim tomovima „Izučavanja istorije" tvrdio je kako univerzalne religije služe samo kao most između civilizacije koja preživljava razdoblje razgradnje (*Times of Troubles*) i nove koja iz nje nastaje; u završnim knjigama, pak, u potpunosti menja ovakvo mišljenje – sada, naime, smatra da su velike civilizacije „mostovi" koji povezuju velike religije.[437] „Što sam išao dalje, religija je dolazila, ponovo, da zauzme centralno mesto u mojoj slici Univerzuma,"[438] ispravio se Tojnbi. Ili, na drugi način, kaže to isto: „U početku sam imao tendenciju da religije smatram za fenomene podređene skupu činjenica civilizacije... Danas bih imao tendenciju da objasnim civilizacije religijama."[439]
Konačno, u stavu da je „religija glavna pobuda ljudskog života",[440] racionalni Britanac se najviše približio shvatanjima o mestu i ulozi vere u životima pojedinaca, naroda i civilizacija u učenjima ruskih religijskih filozofa. Doduše, kod Tojnbija je eshaton ukupnog društvenog kretanja, kružnog i pravolinijskog zajedno, svetska država. Na taj način je napustio zemaljski fatalizam kruženja civilizacija; teško je, inače, pomiriti navedena dva stava. Postojanje eshatona, cilja istorijskog kretanja, dovodi u pitanje doslednost metodološkog pristupa i nekih drugih rešanja u Tojnbijevoj filozofemi istorije. Na primer, dok je činilac ljudske volje bez značaja u neizbežnoj izvesnosti rađanja, razvoja i umiranja jedne civilizacije, stavljanjem svetske države kao cilja ukupnog društvenog kretanja čovekovoj svesnoj delatnosti se pridaje presudan uticaj.
Ovu unutrašnju nesaglasnost i nedoslednost u njegovom učenju nije „pokrila" ni pominjana metafora o kolima koja idu napred iako se točkovi okreću u mestu. Mišljenja smo da neko ko po svaku cenu želi da spozna svemir i zakone

[437] *Pitirim Sorokin, Toynbee's Philosophy of History, p.188. navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 127.*
[438] *Arnold J. Toynbee, What I am trying to do, p. 6. navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 127.*
[439] *Tartalja, op. cit., str. 133.*
[440] *Toynbee/Ikeda, Choose Life, op. cit., p. 11.*

koji u njemu vladaju, što inače čoveku nije dato, ne može zbrku u svom sistemu da ispravlja pesničkim slikama. Uzgred, Tojnbiju je trebalo zaista previše vremena da podigne glavu iz džungle činjenica i usmeri pogled prema Bogu.
Pod učinkom ljudske volje u njegovom sistemu podrazumeva i sposobnost jedne kulture da iznađe delotvoran odgovor na unutrašnje ili spoljne izazove. I ovde pada u oči protivrečnost: pre neizbežnog kraja („slom, razgradnja, raspad"),[441] bilo koja civilizacija može da pruži, u najboljem slučaju, samo više uspešnih odgovora na izazove ali to neće promeniti njen suđeni konačni kraj. Uvođenjem ljudske volje, delatnosti ili akcije, svejedno koji je pojam on po prilici koristio, samo se odlaže slepa neizbežnost – pošto je sve predvidivo, nije mu, u suštini pošlo za rukom da izbegne ponavljanje događaja, istim redosledom i približno istog trajanja, iz „Priče jednog idiota".
Zanimljivo je Tojnbijevo gledanje na strukturu jedne civilizacije. Na jednoj strani, tzv. stvaralačka manjina u ulozi društvene elite predvodi „pasivnu većinu". Hijerarhija je, očigledno, suštinsko načelo društvenog organizovanja; premda je unutrašnji poredak najgrublje sveden samo na dva člana, pomenuti odnosi odlikuju sva razdoblja uspona ovih tvorevina u vremenu i prostoru. Ovde nije teško prepoznati sličnost njegovog isticanja značaja hijerarhije za napredovanje civilizacije sa stanovištima nekih teologa i, posebno, učenjima ruskih religijskih mislilaca. Reč je, razume se, o stavu da jedna civilizacija počinje svoj pad napuštanjem izvorne vere u čijem se krilu odnjihala.
Budući da je hijerahijski poredak imanentan svim Božijim tvorevinama i religijskom umu kao takvom, jedan od najvidljivijih spoljnih znakova da je civilizacija preživela svoj vrhunac, jeste slabljenje i nestajanje hijerarhrjski ustrojenih društvenih odnosa. Poredak hijerarhije se u ovom slučaju misli kao poredak kvaliteta i poredak duha, naspram demokratije, koja je, kod većine filozofa istorije i svih verskih mislilaca i teologa, određena kao poredak kvantiteta i poredak materijalnog.

Napredak jedne kulture ili civilizacije u Tojnbijevoj filozofemi istorije obeležavaju samoodređenje i samoartikulacija. To su zapravo njegovi pojmovi kojima obeležava navedene odnose: protivstavljanje kulture kao hijerarhije i civiliza-

[441] *Arnold J., Toynbee, volumes IV, V.*

cije kao demokratije. U estetskom smislu (po Konstantinu Leontjevu) poredak hijerarhije je poredak lepote u odnosu na demokratiju kao poredak ružnoće. Doduše, osnovanije je poređenje Tojnbijevih pojmova samoodređenja i samoispoljavanja sa ranije pominjanim Fererinim zagovaranjem poštovanja „intelektualnih, moralnih i estetskih stalnosti" bez kojih nema napretka društva. Pomenuti prelaz ili početak propadanja jedne civilizacije, po Tojnbiju, vidljiv je kada elite, tj. stvaralačke manjine, izgube svoju privlačnu moć za „pasivnu većinu"; nestaje dotadašnji odnos podražavanja između ova dva glavna člana društvenog poretka.

„Stvaralačka manjina" može dalje samo silom da produžava vlast i opravdava svoj nadređeni društveni položaj. Nasuprot tome, „pasivna većina", u nedostatku pravih primera za ugled, bogova, stvara svoje lažne bogove, idole i kumire. Tako se odigrava ono što je u indijskim Puranama označeno kao prelaz u razdoblje „kali-yuga" koje obeležava „uspon masa" (*Hose Ortega y Gaset*); na pozornici društvenog života, u sam vrh društvenog poretka izbijaju najniži slojevi, „šudre". Pred opasnostima, koje proističu iz nestabilnosti zbog gubitka jedinstva društva, sada „vladajuća manjina" preduzima stvaranje univerzalne države videći u fizičkom širenju delotvorno sredstvo za učvršćivanje dotadašnjeg poretka. Opisujući na osoben način originalnim pojmovima prelaz iz razdoblja hijerarhije, stvaralaštva, samoodređenja, samoispoljavanja, napretka, jednom rečju, kvaliteta, u stanje bez društvene hijerarhije koje odlikuju egalitaristička razuzdanost i prosečnost – vladavinu količine, Tojnbi je u suštini, ipak, preuzeo rešenja mnogobrojnih prethodno navođenih filozofa istorije.

U određivanju značenjskog sadržaja kategorije „proletarijat", koja, inače, kao da je izašla iz Marksove pojmovne galaksije, Tojnbi daje jedno krajnje neuobičajeno objašnjenje. Pod pojmom „proleter" on podrazumeva pojedinca, grupu ili čitav narod koji, zbog prirode odnosa društvene ili međunarodne strukture u kojima se, mimo svoje volje nalaze, nisu u mogućnosti da potvrde sve svoje političke, ekonomske, kulturne ili neke druge mogućnosti.

Ovako široko određen značenjski sadržaj pojma proleter, osim dimenzije ekonomskog iskorišćavanja, „pokriva" i „sva raseljena lica (izbeglice, izgnanike i deportovane), ma kako visoko bila obdarena i istaknuta; sve najamne vojnike, ma kako visoko bili plaćeni i ma kako bili strašni, od deset hiljada Grka

Kira Mlađeg do švajcarske garde i francuske krune; sve **podjarmljene narode** (podvukao D. S.); sve pobunjenike (na primer, sve one koji su bili, u vreme dok ja pišem ove reči, pod oružjem na Kipru ili u Alžiru)..."[442] Kao što se vidi, Tojnbi u proletarijat ubraja i sve male narode koji u međunarodnim odnosima moći trpe nasilje jer nisu u stanju da ostvare ni svoje legitimne interese. Primera radi, danas se upotrebljava izraz „međunarodni proletarijat malih država" (*Schwarzenberger*) koji bolno i ubedljivo slika u suštini nepromenljive odnose jakih i slabih... Doduše, teško je prihvatiti svrstavanje u društvo onih koji trpe nasilje, na primer, milionera Jevrejina zbog toga što, uprkos njegovom bogatstvu, ne može da bude primljen u članstvo elitnog njujorškog kluba jer nije hrišćanin.

U nameri da ga učini što obuhvatnijim, Tojnbi je u ovom slučaju svoje određenje pojma proletarijat doveo do apsurda. Teško je ne primetiti podudarnost značenjskog sadržaja pojma proletarijat u Tojnbijevoj filozofemi istorije i pojma tzv. strukturalnog nasilja u filozofiji mira Johana Galtunga. Ovaj Norvežanin smatra, naime, da strukturalno nasilje postoji uvek „kada su ljudska bića pod takvim uticajem da je njihova somatska i mentalna potvrda **ispod** (podvukao D. S.) njihovog mogućeg ostvarenja".[443] Ako se poslužimo Tojnbijevom pojmovnom mrežom za „hvatanje" stvarnosti, to znači da se sve žrtve strukturalnog nasilja u međunarodnim odnosima, od pojedinaca preko država do čitavih područja, mogu smatrati za proletarijat. U međunarodnim odnosima posle Hladnog rata tzv. strukturalno nasilje je, po našem mišljenju, najvidljivije o odnosima između bogatih i siromašnih.

Ideje i praksa svetskih država imaju nezaobilazno mesto i ogroman značaj u istraživanjima kao što je ovo. Petnaest od dvadeset jedne civilizacije, u učenju Arnolda Tojnbija, spas ili odlaganje od propadanja je potražilo u pokušajima stvaranja univerzalnih država. Pisac „Izučavanja istorije" je zato, ispravno, pored civilizacija, pratio istoriju i svetskih država, svetskih crkava i tzv. herojskih doba,[444] pojava koje su tesno isprepletale svoje postojanje, a često i fizičko

[442] *Isto, volume XII, str. 307.*

[443] *Johan Galtung, Violence, Peace, p. 110–111, navedeno prema: Dragan Simić, Pozitivan mir, op. cit., str. 73.*

[444] *Arnold J. Toynbee, A Study of History, Abridgements of Volumes VII–X p. l.*

prostiranje, kroz vreme prostor. Budući da je danas skoro opšteprihvaćeno mišljenje da civilizacije zapadnog i istočnog hrišćanstva, jedna u većoj, druga u manjoj meri, preživljavaju svoja „vremena teškoća" (*Times of Troubles*), razmatranje ideje i mogućih praktičnih koraka u pravcu stvaranja svetskih država je u toku već nekoliko vekova; pojedinci, među kojima i Tojnbi, u drugoj polovini XX veka smatraju da stvarnost savremenih međunarodnih odnosa upućuje na zaključak da je svetska država neizbežan cilj, ali i rešenje za postojeće izazove pred kojima stoji ukupan ljudski rod.

Uprkos mnogobrojnim nedostacima i protivrečnostima njegove filozofije istorije, pomenuta razmatranja danas imaju ogroman značaj. Mesto i uloga koje on dodeljuje svetskim državama u životu civilizacija, nažalost, ne daju osnov za spokojstvo. Tojnbi, naime, veli da, bez obzira na to da li ih smatramo za ciljeve ili sredstva, svetske države obeležavaju silazak civilizacija sa pozornice istorije.[445] One su vesnici gašenja i slabosti, a ne znaci zdravlja i snage. „Svetske države nisu uobičajena leta, nego indijanska leta koja skrivaju jesen i nagoveštavaju zimu."[446] Iako, na duže ili kraće vreme, ustanovljavaju nepovratno izgubljeno unutrašnje društveno jedinstvo (*lapse-and-rally*) svetske države nemaju istinsku životnost (*true vitality*) jer nastaju u vremenima razgradnje civilizacija i njihov su najvidljiviji simbol. One su pre, primećuje duhovito Tojnbi, „tvrdoglava dugovečnost starca koji odbija da umre".[447] Možda i zato što ih, po našem mišljenju, stvaraju vladajuće a ne stvaralačke manjine, stanovnici svetskih država boluju od „privida besmrtnosti".[448]

Samoobmana je tako velika da građani pomenutih tvorevina veruju u njihovu besmrtnost čak i kad sami neposredno prisustvuju rušenju i nestajanju svoje „večne svetske države". Ovde treba istaći Tojnbijevu opasku da ciljevi stvaranja i postojanja <u>univerzalnih</u> država nisu u njima samima, što njihovim stanovnicima nije dato da shvate. Ovakve protivrečnosti je teško racionalno objasniti: i kad je od antičkog Rima ostalo samo nekoliko delimično očuvanih

[445] *Isto, str. 2.*
[446] *Isto, str. 2.*
[447] *Isto, str. 3.*
[448] *Isto, str. 3.*

građevina i spomenika, narodi koji su živeli vekovima posle na tim prostorima, unutar vlastitih, prvo feudalnih a potom i nacionalnih država, pobožno su verovali u besmrtnost nekadašnje „svetske" države. To je bilo ono plodno tlo na kojem je rimokatolička crkva pokušavala da stvori u nekoliko navrata tzv. Sveta rimska carstva otelovljena prvo u feudalnim državnim oblicima pod nemačkim vladarima, sve do „cesarske" habsburške države. Moguće je da deo odgovora povodom ovakvih nerealnih nastojanja stvaranja na primer, *Romae Aeternae* i drugih sličnih tvorevina, leži u nesvesnoj ljudskoj težnji da obogotvore i učine večnim „zemaljske" poretke u kojima žive. U tom smislu one su i neka vrsta nedosanjanog sna o Božijem carstvu na zemlji.

Kada neko na „Nojevom kovčegu civilizacije prevali vremensku razdaljinu od pet do šest hiljada godina preko okeana istorije",[449] onda njegovo promišljanje čoveka i društva ima svevremensku vrednost. U poslednjim tomovima njegovog „Izučavanja istorije" Tojnbi se bavi pitanjima poželjnih i mogućih oblika društvenog i političkog organizovanja u svetu, tj. zagovara svetsku državu kao oblik novog planetarnog poretka. Na taj način on je porekao svoje ishodišne istorijsko-filozofske stavove na kojima je temeljio čitavo učenje o dvadeset jednoj civilizaciji, o čemu je bilo reči.

Ljudski rod se, po Tojnbiju, kao celina našao suočen sa izazovima bez primera u dosadašnjoj istoriji: tehnološki ujedinjen svet se, poništavanjem vremena i prostornih rastojanja,[450] slikovito rečeno „skuplja".[451] U takvim novim okolnostima, ističe Tojnbi, čovečanstvo deli isti čamac koji plovi u susret grebenu o kome posada veoma malo zna. Kao delotvoran odgovor preporučuje „ujedinjavanje sveta pod nadzorom jedne političke vlasti"[452] jer postojanje sto pedeset suverenih država (danas skoro dvesta!), čiji protivrečni interesi guraju svet u anarhiju, dovodi u pitanje sam opstanak čovečanstva.

Zanimljivo je da uz ova „opšta mesta" o stanju sveta u drugoj polovini XX veka, Tojnbi ističe kao uzrok moguće katastrofe ljudskog roda i nejednaku raspode-

[449] *Isto, str. 328.*
[450] *Isto, str. 329.*
[451] *Toynbee/Ikeda, Choose Life, op. cit., p. 242.*
[452] *Toynbee, A Study of History, op. cit., p. 328.*

lu moći i bogatstva između pojedinaca, društvenih slojeva, naroda, civilizacija i čitavih kontinenata.[453] „Parlament čovečanstva" (*The Parliament of Man*) koji je sanjao Tenison (*Tennyson*) je otelovljen kao OUN; ova organizacija je „očigledno nesposobna da bude zametak jedne (takve!) svetske vlade".[454]
Tojnbi, na način „realpolitičkih" pristupa međunarodnim odnosima, kritikuje u osnovi idealističko načelo jedna država – jedan glas i opravdano ističe da je tek davanjem prava veta (*veto*) stalnim članicima Saveta bezbednosti ova organizacija unekoliko uvažila stvarno stanje u svetskom poretku. U najboljem slučaju UN mogu da prerastu u nekakvu svetsku konfederaciju nezavisnih država, što je daleko od ispunjenja demokratskog zahteva da se u svetsku vladu biraju neposredno svi ljudi.

Sam Tojnbi se opredelio za oblik unitarne svetske države: „nepodnošljivo anarhičan svet"[455] mora da se preobrazi u jedinstvenu svetsku državu. Pošto, na osnovu mnogobrojnih istorijskih primera, smatra da do ovakvog ujedinjenja može doći jedino silom, nije onda čudno što za takav poduhvat vidi uporišta u tada najvećim silama sveta – SAD i SSSR. Očigledno, Tojnbi ne polaže mnogo na „osećanje bliskosti i duhovno jedinstvo ljudskog roda"[456] kao pretpostavke za ujedinjenje sveta i stvaranje svetske države; koliko je, opredeljujući se za silu u jednom takvom preduzeću, različit od, na primer, ruskih religijskih filozofa i pisaca, ne treba trošiti reči. Mislioci koji pripadaju duhovnom i kulturnom krugu pravoslavnog hrišćanstva, naime, ne samo da su isticali osećanje jedinstva ukupnog ljudskog roda, kao prvorazredan podsticaj i činilac ujedinjavanja čovečanstva, nego su, u isto vreme, izričito odbacivali upotrebu sile u tom poduhvatu (Solovjov, Dostojevski, Tolstoj, Bulgakov, Berđajev...).
Podsetimo se, mnogo pre pominjanih mislilaca Lao Ce je tvrdio da će „svet ujediniti oni koji ne uživaju u ubijanju". Valja još kazati da je Tojnbi sa ovakvim shvatanjima ipak bliži stvarnosti međudržavnih i međunarodnih odnosa, kao i preovlađujućoj čovekovoj prirodi. Primera radi, antički grčki svet je delio

[453] *Toynbee/Ikeda, Choose Life, op. cit., p. 213.*
[454] *Toynbee, A Study of History, op. cit., p. 328.*
[455] *Toynbee/Ikeda, Choose Life, op. cit., p. 217.*
[456] *Isto, str. 244.*

snažno osećanje duhovnog jedinstva i kulturne bliskosti što se, između ostalog, iskazivalo u postojanju nepolitičkih ustanova kao što su bile na primer, panhelenska obredno-verska središta i panhelenske svečanosti. Do političkog jedinstva je došlo samo nakratko tek početkom V veka pre n. e., i to zbog nezapamćeno velike spoljne opasnosti. Uprkos mnogobrojnim pokušajima, Grci, pre i posle uspešnog otpora Persijancima, nisu postigli za njih životno važno političko ujedinjavanje. Štaviše, rat Atine i Sparte nepovratno je sa istorijske pozornice uklonio ovu najblistaviju od svih civilizacija. Navedeni primer pokazuje da je Tojnbi, ističući kako „versko (čitaj: kulturno!) ujedinjenje sledi vojno",[457] ipak bliži istini. Možda će u budućnosti, smatra on, neka nova, nužno eklektička, religija pomoći da se svet dobrovoljno ujedini. Glavni zadatak religije Tojnbi, međutim, vidi u odnosu na pojedinca: „samogospodarenje je čovekov prvenstveni cilj",[458] a upražnjavanje neke vere najbolji način da se potčine pohlepa i sujeta i tako ovlada samim sobom. Da do promena može doći kroz duhovno i moralno usavršavanje pojedinaca, a ne promenama ustanova spolja, jeste izrazito verski obojen stav koji, opet, približava Tojnbija učenjima ruskih religijskih mislilaca i filozofiji nenasilja.

Uzgred, i on je bio svestan činjenice da napredak nauke i tehnike ne znači i istovremeni duhovni i moralni napredak čoveka. Dalekovido je upozoravao da „zla koja stvara nauka ne mogu biti lečena naukom samom".[459] Često je isticao da vera ima čak i veću ulogu i značaj u našem atomskom dobu: „Što je veća čovekova moć, to je veća njegova potreba za verom."[460] „Verujem da ljudska bića ne mogu živeti bez vere i filozofije,"[461] veli Tojnbi.
Pomenuta promena u njegovom odnosu prema značaju i ulozi religije u nastanku i životu jedne civilizacije vidi se kada ovaj britanski „istraživač istorije" kaže da je „stil jedne civilizacije samo izraz njene religije",[462] kao i da je „savremena verska istorija zapadnih naroda ključ za razumevanje sadašnjeg

[457] *Isto, str. 245.*
[458] *Isto, str. 246.*
[459] *Isto, str. 44.*
[460] *Isto, str. 45.*
[461] *Isto, str. 290.*
[462] *Isto, str. 287.*

stanja i budućih izgleda čovečanstva kao celine jer je sada čitav svet postao pozapadnjačen u određenoj meri".[463] Kad je reč o teoriji međunarodnih odnosa, a posebno teoriji svetskog poretka i sistema, od velikog značaja je još jedan Tojnbijev zaokret koji je učinio u tom pogledu pred kraj života.
Njemu su, naime, i civilizacije postale „pretesne" analitičke jedinice; novo, „dovoljno razumljivo polje" za izučavanje društvenog kretanja i stvarnosti postali su mu ukupna istorija i odnosi religija. Treba, ipak, kazati da, iako se poredak i svetski poredak svakako ne mogu misliti samo na nivou političkih, međudržavnih odnosa, suverene države ostaju i dalje, po našem mišljenju, glavni subjekti međunarodnih odnosa i stožeri međunarodnog poretka.
U pogledu odgovora na pitanje čija nacionalna vlada bi mogla da bude zametak stvaranja poželjne svetske vlade, Tojnbi se uopšte nije dvoumio između tadašnjeg SSSR i SAD. Nasuprot svome sagovorniku iz dijaloga *Choose Life*, Daisaku Ikedi, koji smatra da se Amerikanci, u nameri da stvore idealanu svetsku državu, tj. da stvore „Novi svet" (*New World*) umesto dotadašnjeg „Starog sveta" (*Old World*), skoro isključivo oslanjaju na sredstva sile, a ne na privlačnost svoje kulture,[464] Tojnbi izriče pohvale na račun SAD. Premda i sâm, na nekim mestima, govori o američkom „graničarskom duhu" koji u drugim narodima tradicionalno vidi samo „floru i faunu",[465] on kao dve osobine koje pre svega preporučuju ovu zemlju za ulogu „svetskog Pijemonta" navodi „nevoljnost samih Amerikanaca da budu na mestu vođe svih naroda i država", kao i njihovu „darežljivost pokazanu posle Drugog svetskog rata jednako prema saveznicima kao i prema pobeđenima".[466]

Jednako zagovarajući stvaranje svetske države kako bi se prevazišla „svojstvena anarhija u međunarodnim odnosima atomskog sveta, koji je ujedinjen tehnološki i ekonomski, ali ne i politički, pisac „Civilizacije na probi", dve decenije posle navedenog stava, ističe Kinu kao najbolju osovinu za takav poduhvat. Spisak odlika koje idu u prilog ovom predlogu je značajno duži nego u slučaju

[463] *Isto, str. 291.*
[464] *Isto, str. 164.*
[465] *Isto, str. 161.*
[466] *Arnold J. Toynbee, A Study of History, op. cit., p. 329, 330.*

SAD. Kinezi, naime, baštine dvadesetjednovekovno iskustvo upravljanja državom, što može da bude od velikog značaja za buduću svetsku imperiju; ovaj narod je, kroz dugotrajnu istoriju svog postojanja „unutar četiri mora", ispoljavao ekumenski duh; preplitanje i dopunjavanje humanizma i racionalizma, odnosno budizma i konfučijanskog pogleda na svet sa osećanjem tajnovitosti svemira i priznanjem da su ljudski napori da ovlada prirodom poražavajuci po sam ljudski rod – taoizam; verovanje u sklad čoveka i prirode i, najposle, sposobnost istočnih naroda da se odupru Zapadu i izazovu ga i u oblastima u kojima je civilizacija zapadnog hrišćanstva tradicionalno prednjačila...[467]
Teško je osporiti bilo koju od navedenih odlika kineskog nacionalnog bića; sasvim je druga stvar, ima li narod, koji sebe smatra kao „sve pod nebom" (*tien'hsia*), uopšte namere i sklonosti, najposle i dovoljno moći da učini tako nešto, da se proširi izvan svojih etničkih i kulturnih granica? Posebno kad se ima na pameti da Tojnbi smatra diktaturu za najpoželjniji oblik uređenja svetske države.[468] Kinezima, inače, pomenuti oblik vladavine nije stran ni u teoriji, a još manje u praksi. Ipak, uz sve dosad rečeno o kineskoj civilizaciji, teško je poverovati da današnja Kina, bar za sada, na početku XXI veka, ima ovakve namere...
Za pisca ovih redova ključno je pitanje hoće li se nastaviti višedecenijski neprekidni rast kineske privrede, a ne da li će, ukoliko takva snaga preraste u regionalnu i svetsku premoć, Kina ostati samo jedan od regionalnih polova moći... Moć, naime, u svom širenju nema mehanizme samoograničavanja, imanentnom logikom koja je starija od bilo koje ideologije ili kulture, ona nastoji da postane svemoć...

S obzirom na to da nije imao visoko mišljenje o čovekovoj prirodi, kao svojevrsni antropološki pesimista, Tojnbi je smatrao da ljudi radije prihvataju diktaturu od drugih oblika vladavine jer žele da prepuste drugome samostalno donošenje ključnih odluka. Unitarna, svetska diktatura, prema tome, najviše odgovara čovekovoj osnovnoj prirodi... Ovde nije teško prepoznati sličnost sa mišljenjem čoveka i društva F. M. Dostojevskog u „Legendi o Velikom Inkvi-

[467] *Toynbee/Ikeda, Choose Life, op. cit., pp. 231, 232.*
[468] *Isto, p. 217.*

zitoru". Posle svega, ne iznenađuje njegovo sumorno predskazivanje budućnosti čoveka i čovečanstva koji će, navodno, „srećno" robovati u nekakvom kosmopolisu.

Sociokulturni sistemi u učenju Pitirima Sorokina

Prilog promišljanju obima, oblika ispoljavanja, karakteristika i suštine krize kroz koju je prolazila civilizacija zapadnog hrišćanstva krajem XIX i u prvim decenijama XX veka dao je i slavni američki sociolog ruskog porekla Pitirim Aleksandrovič Sorokin. Zaprepašćen stvarnim društvenim stanjem kojim je bio okružen posle Prvog svetskog rata, ovaj profesor Harvardskog univerziteta se upustio u odgonetanje zakona socijalne dinamike egzaktnim metodama sociološke nauke. Njegov pristup izučavanju društva se jasno razlikuje od, na primer, verskog pogleda na svet ruskih filozofa, intuitivno-transcendentalnog sagledavanja sudbine zapadne civilizacije jednog Osvalda Špenglera ili empirističko-deduktivne konstrukcije Arnolda Tojnbija.
Premda je i sâm osporavao bilo kakve ozbiljnije podudarnosti vlastite slike društvenog kretanja sa učenjima Danilevskog, Špenglera ili Tojnbija, nije mu pošlo za rukom da prevaziđe jednostranosti „prave linije" i „kruga" i ponudi nešto suštinski novo u odnosu na njegove prethodnike i savremenike.
Umesto kulturno-istorijskih tipova u filozofemi istorije Nikolaja Danilevskog, kultura, odnosno civilizacija u učenjima Špenglera i Tojnbija, Sorokin za osnovnu analitičku jedinicu društvenog kretanja uzima „sociokulturne sisteme i supersisteme".[469] Njihovo trajanje nije vremenski ograničio „određenom količinom života"; kada jedan sociokulturni sistem ili supersistem potroše svoje stvaralačke snage, oni se okamenjuju ili ustupaju mesto kreativnijim formama, a da pri tom ne nestaju zauvek sa pozornice istorije. Na taj način,

[469] *P.A. Sorokin, Social and Cultural Dynamics, Bedminster Press, New York, 1962.*

iako je učinio najrazorniju kritiku civilizacije zapadnog hrišćanstva, Sorokin je, isključivanjem mogućnosti konačnog kraja, ako ne optimista, a ono bar manji pesimista od Špenglera i Tojnbija.

Po Sorokinu, kriza „kulturnog supersistema Zapada" je potpuna, stalna i duboka; promenljivi su samo njeni vidovi ispoljavanja: čas je politička, čas poljoprivredna, trgovinska ili industrijska, „kriza proizvodnje i raspodele. Kriza morala, religije i umetnosti. Kriza svojine, države, porodice, industrijskih preduzeća, republike i monarhije, autokratije i demokratije, diktature i samouprave, kapitalizma i socijalizma, fašizma i komunizma, nacionalizma i internacionalizma, pacifizma i militarizma, konzervativizma i radikalizma".[470] Poput mnogobrojnih prethodnika i savremenika koji su se bavili izučavanjem društva, i on je isticao razobručeni materijalizam koji količinu pretpostavlja kakvoći kao glavni uzrok duboke krize kroz koju prolazi civilizacija zapadnog hrišćanstva. Ta kriza je, po njemu, najvidljivija na području ljudskog stvaralaštva: u nauci i u umetnosti.
Primera radi, brisanjem razlike između visoke umetnosti i proste zabave za što veći broj ljudi, umetnost je napustila sebi svojstvena estetska merila i postala senzualistička pseudoumetnost. Sorokin je u pravu kada kaže da je ova pojava postala vidljiva početkom XX veka u slikarstvu, vajarstvu, muzici, književnosti, građevinarstvu... Premda ne upotrebljava izraz „masovna kultura", Sorokin cilja upravo na sadržaj ovog pojma: takva, „senzualistička umetnost", teži sve većoj površnosti u izražavanju i razonodi čulnog sveta; to je prizemno kretanje u okvirima čulne stvarnosti bez traganja za natčulnim vrednostima. Sorokin je sredinom našeg veka oštroumno uočio usmerenost umetnosti modernog društva na patološki tip ljudi i događaja: kao da osim mračnog i nastranog nema drugih poticaja za stvaranje. Što je još značajnije, ovom Rusu nije promaklo još jedno opasno podređivanje kakvoće količini: unutrašnji sadržaj, genijalnost izraza idu u drugi plan, tj. umetnost se „ne vidi" od silestva najrazličitijih materijalnih pomagala.[471]

[470] *Isto, t. III str. 533.*

[471] *P.A. Sorokin, The Crisis of Our Age, pp. 30–67. navedeno prema: Smilja Tartalja, Skriveni krug, op. cit., str. 137.*

U odnosu na stanje u umetnosti koje slika Sorokin, stvari su se do danas samo pogoršale. O tome svedoče nizak umetnički nivo današnjeg filma, trivijalnost u muzici, „petparačka" književnost... njih je, zapravo, veoma teško odrediti kao umetničke oblike stvaranja. I samo njihovo ime govori o industriji za masovnu zabavu u pomenutim oblastima. Da će nestankom verodostojnog hijerarhijskog poretka u ukupnim društvenim odnosima nužno nestati i najviša dostignuća u traganju za lepotom, tj. da će formalna demokratija i uprosečavanje izneti na videlo ružno i bizarno, upozoravali su još Leontjev, Dostojevski, Berđajev, Ferero i mnogi drugi.
Pored kritike samog pojma napretka, ideje i prakse socijalizma i revolucionarnih promena, liberalne demokratije zapadnog tipa, Sorokin je jednako ubedljivo razobličio materijalističko samoljublje „dekadentnog empirizma". Pokušao je da dokaže saznajna bespuća do kojih dolazi društvena nauka na Zapadu u želji da bude egzaktna poput prirodnih nauka. Težeći da svaki predmet izučavanja, bez obzira na njegovu prirodu, fizički izmeri, moderna nauka se zarazila ludilom „testomanije, kvantofrenije, kultom numerologije, socijalne fizike i mentalne mehanike".[472] Kakva je saznajna vrednost, u koje svrhe i kome služe rezultati ovakve nauke jednako su savremena pitanja danas kao i u Sorokinovo vreme. Nije samo retoričko pitanje: ima li, u poretku koji sve temelji na količini i sve izražava brojem, mesta za dobro i lepo?

Mistični ritmovi istorije Rene Genona

Dok Pitirim Aleksandrovič Sorokin krizu koju preživljava civilizacija zapadnog hrišćanstva određuje kao potpunu po obimu i dubini, dotle čuveni francuski orijentalista Rene Genon (*Rene Guenon*) ide u tom smislu korak dalje. O čemu se, zapravo, radi u njegovom učenju? Pre svega, za razliku od Sorokinovog racioinalnog, sociološkog pristupa u analizi društvenog kretanja, on je neuobi-

[472] *Isto, str. 137.*

čajeno za „duhovnu situaciju" prve polovine XX veka posegnuo za mističnim ritmovima istorije koji bi, navodno, nekolikim ovde podrobno razmatranim teorijama ciklizma dalo viši i dublji smisao. Pod uticajem indijskog velikog ciklusa vremena, ovaj pesnik tradicionalizma smatra da je zapadna civilizacija sišla do dna mračnog doba – kali-yuga, i da ne može da izbegne kataklizmu pre nego što se sudbonosna kosmička vrteška okrene u smeru novog, zlatnog doba.
Poput Nikolaja Danilevskog, i on je kritikovao evropocentrizam i shvatanje da je civilizacija zapadnog hrišćanstva nadmoćnija od ostalih civilizacija i, navodno, jedina baštini nasleđe grčko-rimske prethodnice.

Za razliku od istočnih kultura i civilizacija, koje su veoma uspešno sačuvale vlastitu tradiciju i prilagodile je novim okolnostima i izazovima, zapadnoevropska kultura je, po njemu, započela svoj pad napuštanjem mistike i starih običaja još u VI veku pre n. e.!
U ovom radu je već podrobno izloženo kako su, na primer, Kinezi ugradili u same temelje svoje kulture i civilizacije, istovremeno, racionalno konfučijansko učenje i taoističko tajanstvo odnosa čovek–priroda–društvo. Na drugoj strani, evropski narodi su samo u kratkom razdoblju ranog hrišćanstva, do vremena vladavine Karla Velikog, poštovali vlastiti tradicionalistički poredak stvari i vrednosti. Svodeći sve na meru čoveka uzetog kao cilj po sebi, humanizam je raskrstio sa nadzemaljskim duhovnim autoritetima, tj. pojmovima Vladimira Solovjova kazano, umesto poretka *bogočovečanstva* ustanovljen je poredak čovekoboga.
Genon kritikuje krajnosti humanističkog pogleda na svet jer su, primera radi, čak i stari Grci, inače dobro poznati po racionalnom i logički uređenom mišljenju, „dopuštali" uporedo preplitanje pitagorejskih i orfičkih magija i zanosa sa naučnim poimanjem čoveka, društva i ukupnog kosmosa. Najmudriji među predstavnicima najblistavije od svih civilizacija su racionalno tvrdili da čoveku nije dato da dosegne sveznanje. Takva odmerenost ne odlikuje, po Genonu, duhove civilizacije zapadnog hrišćanstva; zbog toga, „nered i smetenost vladaju u svim oblastima: oni su došli do tačke koja prevazilazi sve što je ranije viđeno i, polazeći od Zapada, prete da zahvate ceo svet..."[473]

[473] *Rene Guenon, La crise du monde moderne, Gallimard, Paris, 1969, p. 32.*

Kao i Konstantin Leontjev, Genon se zalaže za tradicionalizam koji bi se ospoljio kroz društveni i ukupni hijerarhijski poredak svih stvari, vrednosti i odnosa, s Bogom na samom vrhu ovostranog i onostranog sveta. Nasuprot poželjnom poretku, koji odlikuju duhovni autoritet Boga, sveta nauka, istinska vera i stroga društvena hijerarhija, znaci krize Zapada vide se, po njemu, u trci da se zadovolje materijalne, u suštini najniže, čovekove potrebe, krajnjem individualizmu, razobručenom utilitarizmu, demokratskom uprosečavanju...

Abdel Vahed Jehia, kako se Genon prozvao pošto je i svoje lično ime uskladio sa vlastitim uverenjima je, poput većine mislilaca čije su ideje i učenja o poretku izložena u ovom delu rada, verovao da sumrak jedne civilizacije započinje onda kada se količina pretpostavi kakvoći, a formalno demokratsko izjednačavanje hijerarhiji.

III. NAUČNOTEORIJSKA ODREĐENJA PORETKA

Veoma je teško napraviti istovremeno obuhvatno i po merilu razlikovanja (*fundamentum divisionis*) neprotivrečno razvrstavanje ideja i učenja o poretku uopšte, društvenom i međunarodnom poretku naročito. Ipak, takav postupak je, po našem mišljenju, neophodan ne samo zbog stvaranja različitih naučnoteorijskih zamisli u kojima je **in** *ultima analisi* moguće uopštavanjem „dopunjavati i prepravljati" poželjnu stvarnost, nego, pre svega, zbog razumevanja izazova „stvarne stvarnosti". Prethodni deo ovog istraživanja je pokazao, između ostalog, da kod većine navođenih mislilaca u njihovom misaonom zanimanju poretkom postoji skoro nerazmrsiv preplet teološkog, metafizičkog, filozofskog, ideološkog, ponekad i poetskog. To, uostalom, još jedanput potvrđuje neophodnost sveobuhvatnog, svestranog izučavanja poretka.

U meri u kojoj je to celishodno za jedno ovakvo istraživanje, iscrpljena su filozofsko-religijska promišljanja poretka; naslanjujući se na poznatu Kontovu podelu,[474] preostalo je još izlaganje „pozitivističkih" gledanja na naš glavni predmet istraživanja. Naučnoteorijska ili, kako ih Kont naziva, „pozitivistička" određenja poretka mogu se osnovano, skoro u obliku oštre logičke dihotomije (binarne opozicije), protivstaviti prethodno analiziranim tradicionalnim pro-

[474] *Auguste Comte, Cours de philosophie positive, Paris, pp. 137–155, navedeno prema: Ljubomir Tadić, Nauka o politici, str. 209, 210. Kont, međutim, ne govori o teološkom, metafizičkom i pozitivističkom shvatanju poretka, nego politike.*

mišljanjima poretka. Doduše, pomenuto poređenje nije baš „oštro kao sečivo brijača"[475] ali je dovoljno vidljivo da bi bilo lako primećeno.

Pod presudnim uticajem kibernetike i sistemske teorije poredak je, u naučnim i „pozitivističkim" tumačenjima, navodno kao kategorija tradicionalne teorije države i prava koja se bavi samo opisom zakonskih ustanova i pravnog poretka,[476] ustupio svoje mesto tzv. sistemskom mišljenju društva.

Pre rasprave o međunarodnom i svetskom političkom sistemu, koji su, kao predmeti istraživanja, u samom jezgru nauke o međunarodnim odnosima, neophodno je ukratko razmotriti i pojam privrednog poretka, zatim, međusobni uticaj privrednih i društvenih odnosa;[477] drugim rečima, teško je misliti današnji svetski poredak, koji suštinski odlikuje upravo globalna ekonomija i globalno tržište (neki govore o svojevrsnom „tržišnom totalitarizmu" – *Ignacio Ramone*), bez analize ustanovljavanja, zakonitosti razvoja i posledica koje prozvodi kapitalizam kao „svetski sistem".

Premda veliki broj savremenih autora koji izučavaju međunarodnu politiku i međunarodne odnose, skoro da ne pravi razliku u značenjskom sadržaju između pojmova – poredak i sistem, opredeljujući se pri tome uglavnom za sistem kao navodno savremeniji i pogodniji za analizu odnosa naroda i država, ipak se, po našem mišljenju, ne može govoriti o pretežnom sadržinskom preklapanju pomenutih pojmova. Primera radi, po Hedliju Bulu (*Hedley Bull*), sistem može da postoji, a da se pri tome ne mora istovremeno govoriti i o poretku.[478] Razlike u upotrebi pomenuta dva pojma otkrivaju, naime, suprotstavljena teorijsko-filozofska polazišta u izučavanju međunarodnih odnosa: „realisti" su, očekivano, skloniji poretku kao jednoj od ključnih kategorija i važnoj analitičkoj jedinici u istraživanju međunarodnih odnosa, dok „institucionalisti", „legalisti", pa čak i jedan broj neorealista daju prednost upotrebi sistema.

Mišljenje poretka utemeljivača moderne nauke o društvu Ogista Konta zaslužuje posebnu pažnju iz nekoliko razloga. Pojam poretka je, naime, u socio-

[475] *Ivo Andrić, Znakovi pored puta, Beograd, 1983, str. 326.*

[476] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 211.*

[477] *Max Webber, Privreda i društvo, Prosveta, Beograd, 1976.*

[478] *Hedley Bull, The Anarchical Society, A Study of Order in World Politics, London, Macmillan, 1995.*

logiji obnovljen u protivstavu pojmu revolucije, tj. negativno je određen sa značajnim udelom ideoloških predubeđenja u tome. Pod uticajima *De Mestra* i *De Bonala*, poredak je „tradicionalistički" određen kao stanje sklada celine i delova koje se ostvaruje **pacifikacijom, konzervacijom i integracijom.**[479]

U nameri da predupredi i izbegne prigovore za krajnji konzervativizam, Kont je ponudio jedno srednje rešenje: doveo je u neposrednu vezu poredak i napredak na takav način da je „dopuštao" socijalnu dinamiku kao evoluciju, što je isključivalo promenu temelja postojećeg stanja.

Ovde je, po našem mišljenju, pre reč o umešnoj jezičkoj igri, koja ima za cilj da, iz njemu poznatih razloga, prikrije iznošenje jasnog vlastitog mišljenja, nego o sadržinski novom stanovištu. Premda je često isticao nedostatke teološkog i filozofsko-metafizičkog određivanja i promišljanja poretka, Kontu nije pošlo za rukom da ih suštinski prevaziđe. Kada on, primera radi, pravi razliku između poretka naređivanja (*le commandement*) i poretka uređivanja (*l'arrangement*), nije teško prepoznati u njegovom isticanju discipline i hijerarhije uticaje „tradicionalnih" promišljanja poretka.

Štaviše, zagovarajući uzdizanje dužnosti pre prava, stvaranje stroge hijerarhije u svim oblastima društvenog života, uz istovremeno naglašavanje da istinska sloboda nije moguća bez poštovanja prirodnih zakona, i, konačno, isticanjem da i među idejama mora da postoji vertikalni raspored, Kont se ovakvom „konzervirajućom konstruktivnošću",[480] po našem mišljenju, više približio osnovnim postavkama vizantijske političke filozofije o odnosima u trouglu čovek–društvo–božiji poredak, tj. odnosima taxisa, taxiarchiae i peitarchiae (poretka, hijerarhije i poslušnosti), nego, na primer, Avgustinovom određenju poretka kao „dobrog rasporeda protivrečnih delova od kojih je svaki na svom (najpodesnijem) mestu".[481]

[479] *Auguste Comte, Cours de philosophie positive, op. cit., str. 137–155.*
[480] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 209.*
[481] *Augustine, The City of God, bx XIX ch. XII, Everyman's Library, 1950, p. 249.*

Uticaj „svetskog kapitalističkog sistema" na oblik i raspored moći savremenog međunarodnog poretka

Budući da se i u raspravama o svetskoj privredi upotrebljavaju skoro podjednako pojmovi – poredak i sistem, iz tog razloga je neophodno podrobnije razmotriti nastanak, razvoj i osnovne pojavne oblike danas preovlađujućeg načina društvene proizvodnje. Ovo treba učiniti ne samo iz naučnoteorijskih razloga, nego pre svega zbog sadašnjeg odlučujućeg uticaja baš privrednih odnosa na unutrašnja društvena uređenja i ukupni svetski poredak. Primera radi, nezanemarljiv broj teoretičara društva i filozofa smatra da je „neuralgično jezgro" savremenog međunarodnog poretka u odnosima bogatih i siromašnih. Johan Galtung tvrdi, na primer, da u odgonetanju suštine posthladnoratovskog međunarodnog/svetskog poretka ne treba gubiti vreme na stranputicama starih i novih ideoloških i kulturno-civilizacijskih razlika; ovaj „patrijarh istraživanja mira" srž problema vidi u „sirovom odnosu" bogatog centra i nerazvijene i siromašne periferije čovečanstva.

Pomenuti „sirov odnos" ima prvenstvo i u ovom pokušaju razumevanja novog svetskog poretka *in statu nascendi*. Današnji međunarodni privredni sistem predstavlja „kostur" ukupnog svetskog poretka. Taj sistem nije nastao „posle Hladnog rata". Upravo je širenje kapitalističkog načina proizvodnje, od vremena tzv. dugog XVI veka[482] bio prvi „kamen temeljac" koji je tada položen u osnove današnje zgrade svetskog poretka. To su, ipak, samo neki od razloga da se nakratko uroni u ekonomsku istoriju, ma koliko ona „ne bila uzvišena".[483]

Prethodno valja još jedanput problematizovati pojedine navodno sasvim jasne, pojave i pojmove: šta je, zapravo, kapitalizam?; kad i kako nastaje?; u čemu je razlika između ovog i drugih oblika proizvodnje društvenog života? Na ove, naoko već rešene, nedoumice svoje odgovore je ponudio i Fernan Brodel.

[482] *„Dugi", jer po mišljenju Fernana Brodela zahvata razdoblje od 1450. do 1650. godine.*
[483] *Fernan Brodel, Dinamika kapitalizma, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1989, str. 26.*

Uprkos njegovim neprotivrečnim i verodostojnim objašnjenjima i danas značajan broj stručnjaka pogrešno poistovećuje tržišnu privredu i kapitalizam; oni sve privredne sisteme, koji formalno ozakone postojanje „slobodnog tržišta i konkurencije", smatraju za kapitalističke. Brodel je, međutim, ubedljivo pokazao da između kapitalizma i tržišne privrede postoji suštinska razlika. On je pravio razliku između materijalnog života, koji je neodvojiv deo trajanja i postojanja svake civilizacije, tržišne privrede, koju nalazi još u prastarim društvima i, napokon, kapitalizma, o kome može da se govori tek posle XVI veka.

Brodel, naravno, ne poriče ogroman društveni značaj **razmene** koja spaja proizvodnju i potrošnju, ali je daleko od apsolutizovanja njene uloge u upravljanju i određivanju svetskog privrednog života i, posebno, navodno presudnog uticaja na nastanak i razvoj kapitalizma.[484] Ovaj bard istorijske nauke iz Lorene ističe da do zabune dolazi zbog vremenski uporedog i sadržinski međusobno podsticajnog razvoja tržišne privrede i kapitalizma, od srednjeg veka do naših dana.

Brodel je, inače, veoma daleko od stava *Jozefa Šumpetera* da „preduzetnik sve rešava"; kod ovog istoričara, u osnovi ukupne „društvene zgrade" materijalni život „nosi sve na svojim ogromnim leđima".[485] Tržište, „prvi računar koji je ljudima stavljen na raspolaganje", nije drugo ime za kapitalizam.

Reč kapitalizam, inače, prvi je, početkom XX veka, upotrebio nemački sociolog Verner Zombart (*Werner Sombart*) u delu pod nazivom „Savremeni kapitalizam" (*Der moderne Kapitalismus*). On je tamo grubo, ali tačno, odredio kapitalizam kao „način na koji se upravlja – obično radi postizanja sebičnih ciljeva, neprestanim ulaganjem kapitala".[486] Kapitalizam nije, dakle, sa sobom doneo ni tržište niti potrošnju, a još manje društvenu hijerarhiju, nego ih je samo preuzeo i delotvorno iskoristio u samoizgradnji i vlastitom razvoju. „Strukturalistički" posmatrano, kapitalizam zauzima mesto iznad tržišta na lestvici osnovnih delova jednog privrednog poretka; upravljanje kapitalom i kapitalnim dobrima po Brodelu, naime, otelovljeno je u pojavama tzv. međunarodnih veletrgovaca, monopolista koji su po pravilu „srasli" sa najvišim političkim upravljačima: reč je o ljudima goleme finansijske moći koji su vladali (danas još i više!) putevima roba, novca i bankarskih poslova... jednom rečju, onih koji su bili u mogućnosti da ulažu svuda gde je veća očekivana zarada.

Na samim počecima razvoja kapitalizma to su bili prekomorska trgovina, međunarodno bankarstvo, trgovina retkim vrstama roba s kraja na kraj sveta. Zavisno od zemlje, ovakve poslove su obavljali katari u Španiji; u Francuskoj se za veletrgovce odomaćio naziv *negociant*, u Engleskoj je to bio *merchant*, a u Nemačkoj *Kaufmann* ili *Kaufeherr*.

Pomenutoj gospodi, jedinim i „pravim" kapitalistima, tržište je verno služilo, a ne oni njemu. O čemu je, zapravo, reč?

Zakoni ponude i potražnje, naime, obavezuju sitnije zanatlije i trgovce, sve one koji su podvrgnuti nadzoru države na tzv. javnom tržištu (**public market**) ili nadzoru mesnih vlasti. Nasuprot tome, oni koji otelovljuju kapitalizam deluju prevashodno na tzv. skrivenim tržištima (**private markets**) mimo svih pravila koja važe za ostale, iznad tržišta. Primera radi, naglom uvećanju i širenju poslovnih delatnosti prvih kapitalista pogodovala je stabilnost tadašnjih društvenih poredaka, a kad je reč o samoj državi, njena neutralnost, slabost ili, što je bila najbolja osnova monopolskih profita, predusretljivost.[487]

Uzgred, otuda su istovremeno tužna i smešna naklapanja pojedinih ekonomista o potrebi stvaranja zakonskih okvira za potpuno slobodnu tržišnu utakmicu kao preduslov privrednog napretka. Surovu cenu ovakvog neznanja u poslednje dve decenije plaćaju narodi u istočnom delu Evrope. Još jednaput: vid razmene zasnovane na konkurenciji na otvorenom tržištu koje kontroliše država, ne zanima kapitaliste. Ogromne zarade dolaze sa kontratržišta, veštim korišćenjem dobijenih monopola; bezobzirno mešetarenje novcem i proizvodima, izazivanje veštačkih nestašica, lihvarenje i bezočno izrabljivanje radne snage su bili zaštitni znaci kapitalizma sve do tehnološkog buma u našem veku kada je transnacionalni kapital pronašao tananije načine vlastite „oplodnje".

[484] *Isto, str. 54–87.*
[485] *Isto, str. 76.*
[486] *Isto, str. 62.*
[487] *Isto, str. 86.*

O tome kako je ovaj „posetilac koji stiže uveče"[488] cedio sadržaj feudalnom poretku vekovima izgrađujući, marljivo i strpljivo kroz pokolenja svoje „buržoasko plemstvo", najbolje svedoči istorija porodičnih stabala i danas najbogatijih porodica u zapadnom delu Evrope, u Americi, ali i u Japanu. „Buržoazija je stotinama godina živela kao kakav parazit na račun te povlašćene klase, živeći pored nje, nasuprot njoj, koristeći njene greške, njeno odavanje raskoši, njeno besposličenje i njenu nesmotrenost da bi se dočepala njenog imetka – često zahvaljujući zelenašenju – i uvlačeći se naposletku u njene redove i gubeći se u njima."[489]

Kapitalizam se, kao ukupan društveni poredak, neposredno oslanja na ogromno tlo materijalnog života, kao i na razgranatu i razvijenu tržišnu privredu; odnos ove tri celine je odnos tesne međusobne zavisnosti i saradnje. Bez stamene osnove, u ovom slučaju materijalnog života i tržišne privrede, ne može se očekivati ni uspešna nadgradnja – kapitalistički privredni i društveni odnosi otelovljeni, u povlašćenom, malobrojnom sloju najbogatijih koji su zaseli na samom vrhu... U suštini svetskog prostiranja robnonovčanih lanaca i širenja kapitalističkih odnosa jeste svojevrsno jedinstvo unutrašnjih i spoljnih uzroka. Kad je reč o unutrašnjim uzrocima, ima mišljenja da su, pored do tada nezapamćenog tehničko-tehnološkog napretka bez ostatka upregnutog u kola industrijske revolucije, mnoštva pronalazaka i odgovarajuće organizacije proizvodnje, razmene i potrošnje, i kultura, a posebno religija, izvršile veliki uticaj na razmah tržišne privrede i kapitalističkih odnosa.

Reč je, pre svih, o stavovima Maksa Vebera (*Max Webber*) u njegovom poznatom osvrtu pod naslovom *Protestantska etika i duh kapitalizma* u kome ovaj briljantni nemački sociolog raspravlja o vezi i uticaju reformisanih zapadnih crkava i narastajućih kapitalističkih odnosa. U tom smislu Veber ističe podudarnost pojedinih odlika kapitalističkih preduzeća i racionalističke protestantske etike. Kao glavne crte novih društvenih odnosa on ističe, na primer, racionalnost (koja se ogleda u težnji ka ekonomičnosti i efikasnosti kojima se sve ostalo podređuje) i vlast stručnjaka, birokratije – koja, navodno, treba da zameni dotadašnji amaterizam.

[488] *Isto, str. 87.*

[489] *Isto, str. 82.*

Takav poredak, u idealnim uslovima, doseže stupanj skoro „iracionalne racionalnosti" u stalnom nastojanju da u društvenom životu nađe ravnotežu između sebičnih interesa pojedinaca i grupa, na jednoj i, celine društva, na drugoj strani. Poznato je da su reformisane hrišćanske crkve na Zapadu, posebno Kalvinovo učenje o **predodređenosti**, ostavljale dovoljno prostora pojedincu da marljivim radom i sticanjem materijalnog bogatstva ugode Bogu. Kao što je poznato, izvorno hrišćanstvo i crkve koje ga propovedaju izričito zabranjuju zelenašenje, lihvarstvo i trgovačko-finansijske špekulacije.

Ako se Veber pažljivije „pročita", vidi se kako je i on sam bio svestan činjenice da su presudni činioci za nastanak i razvoj kapitalizma bili ekonomske prirode, a da su tada preovlađujući moral i verska učenja poslužila samo kao katalizatori već započetih, nezaustavljivih procesa.[490] „Svaki pokušaj takvog objašnjenja (objašnjenja kapitalizma navodno presudnim uticajem protestantske etike – nap. D. S.) mora, saglasno osnovnom značaju privrede, pre svega uzeti u obzir ekonomske uslove. Ali on ne sme da ne obrati pažnju i na obratnu uzročnu vezu. Jer, isto kao što zavisi od racionalne tehnike i racionalnog prava, ekonomski racionalizam u svom nastanku zavisi i od sposobnosti i od dispozicija ljudi za određene vrste praktičnog racionalnog života uopšte,..."[491] – veli Veber.

„Ali, nasuprot tome, ne treba nipošto zastupati jednu budalastu doktrinarnu tezu (upravo ona je meni, uprkos ovoj i sledećim stalno nepromenjenim i, po mom mišljenju, dovoljno jasnim napomenama – začudo, stalno bila podmetana) kao što je teza da je kapitalistički duh... mogao nastati samo kao emancipacija izvesnih uticaja reformacije ili, čak, da je kapitalizam kao privredni sistem tvorevina reformacije. Već činjenica da su izvesni važni oblici kapitalističkog poslovanja notorno mnogo stariji od reformacije stajala bi takvom shvatanju jednom zauvek na putu",[492] zaključuje Maks Veber.

[490] *O tome govori ne samo u navedenom delu* ***Protestantska etika i duh kapitalizma****, nego podrobnije i u:* ***Privreda i društvo (Wirtschaft und Gesellschaft)****, Prosveta, Beograd, 1976, str. 484–530. Poglavlje („Religijska etika i svet").*

[491] *Max Webber,* ***Privreda i društvo****, Predgovor akademika Radomira Lukića, str. XII.*

[492] *Isto, str. XII.*

Nije teško uočiti sličnost između Vebera i Brodela u pogledu njihovog razumevanja slojevitih društvenih odnosa koji su se rađali za vreme tzv. dugog XVI veka. Kod slavnog francuskog istoričara reč je o već pominjanom razlikovanju materijalnog života, tržišne privrede i kapitalističkih odnosa, dok nemački sociolog svetskog glasa ističe da su „izvesni važni oblici kapitalističkog poslovanja notorno mnogo stariji od reformacije..." Kao što se lako može videti, Brodel je samo izričitiji ali, u suštini, oba pomenuta mislioca dele isti osnovni stav o ovom pitanju. Otuda može da čudi Brodelovo prebacivanje Veberu da smatra da je „kapitalizam ni manje ni više nego tvorevina protestantizma, ili, bolje rečeno, puritanizma".[493] Po našem mišljenju, osnovaniji je Brodelov prigovor Veberovom podrazumevajućem stavu da je kapitalizam, navodno, odigrao ulogu glavnog pokretača savremenog sveta.[494]

Pesnik „nedogađajne istorije" pravi za naše istraživanje zanimljivo razlikovanje između „svetske privrede" i „privrede – sveta za sebe".[495] „Svetsku privredu", poput Sismondija,[496] određuje kao „tržište celog sveta". Nasuprot tome, polazeći od nemačke reči – *Weltwirtschaft*, Brodel, na primeru Sredozemlja, izgrađuje novu analitičku jedinicu u izučavanju društvenog kretanja – „privredu – svet za sebe". Nju je odredio kao svojevrsnu trojaku stvarnost: prostorno ograničenu celinu koja ima izraženo središte u odnosu na periferiju i koncentrične krugove razvijenosti koja se smanjuje idući od središta prema spoljnim pojasevima.[497] Unutar pomenute analitičke jedinice („privreda – svet za sebe") odigrao se prelazak iz „poretka zemlje" u „poredak novca" u toku tzv. dugog XVI veka.

Brodel posmatra evropsku „privredu – svet za sebe" (*Weltwirtschaft*) kao poseban poredak sučeljen s drugim takvim porecima; po logici svojstvenoj kapitalističkim odnosima ona (evropska „privreda – svet za sebe") teži univerzalizaciji vlastitog modela i svetskoj ekonomskoj hegemoniji. Prepreke takvim njenim namerama bile su Kina, Indija, Malezija, arapske zemlje, Rusija do vremena Petra Velikog... Premda je svaka od pomenutih „privreda – svetova za sebe" prekoračivala, u izvesnoj meri, političke i kulturne granice, privredna razmena između ovih „svetova za sebe" bila je nerazvijena, ograničena na promet luksuznih vrsta robe i začina.

Ako stvarnost tadašnjih ekonomskih odnosa pokušamo da „uhvatimo" u pojmovnu mrežu našeg istraživanja, onda se može zaključiti kako se svojevrsni poredak većeg broja „privreda – svetova za sebe" proteže kroz vreme i u fizičkom prostoru.

Jednako kao i kultura, religija i politika, tako i privreda teži da „proždire" prostore – duhovne, ali i fizičke. Središte svake posebne „privrede – sveta za sebe" se osvajalo i osvaja se silom; Brodel je s pravom primetio da u tome veoma malo uticaja imaju prirodno delovanje konkurencije ili domišljatost bilo koje vrste... O tome svedoče načini premeštanja privrednih središta u Zapadnoj Evropi, počev od vremena gospodstva Venecije, Anversa, Đenove, Amsterdama, Londona sve do naših dana kada, skoro čitav jedan vek, Njujork igra ulogu neprikosnovenog središta sada već istinski svetske privrede.

Na samom početku XXI stoleća, megalopolisi istočne Azije i Indije stvaraju protivtežu vekovima neprikosnovenim centrima na obalama Atlanskog okeana. Uzgred, zanimljivo je da navedenom Brodelovom nizu-poretku ne prethodi Konstantinopolj, koji je dugi niz stoleća trajanja Istočnog rimskog carstva – Vizantije, bio na vrhu poretka svih gradova tadašnjeg sveta.

Prvo pravo nacionalno tržište kao preduslov nezadrživog uspona, stvorila je Engleska. Prostornim širenjem putem ujedinjavanja sa Škotskom 1707. godine i Irskom 1801. godine i posle uspešno izvršene poljoprivredne, političke i finansijske revolucije, ova zemlja je ušla u XIX vek kao svetski hegemon. Posle pobede nad Napoleonom i Bečkog kongresa 1815. godine, Britanija je dovršavala stvaranje ogromnog kolonijalnog carstva čije je središte bio grad London.

Pored ispunjavanja navedenih „unutrašnjih" uslova, svetskom razmahu britanskog kapitalizma i stvaranju imperije u kojoj „sunce nikada ne zalazi" presudno je doprinelo spoljno iskorišćavanje radne snage i bogatstava porobljenih naroda. Morali su, znači, da se steknu prethodni uslovi: „Ni svet ne može bilo

[493] *Fernan Brodel, Dinamika kapitalizma, op. cit., str. 78.*

[494] *Isto, str. 79.*

[495] *Fernand Braudel, Civilisation materielle, Economie et Capitalisme XVe–XVIIIe Siecle, Armand Colin, Paris, 1979, pp. 11–70. Navedeno prema: Dušan Pirec, Miomir Jakšić, Svetski kapitalistički sistem, op. cit.*

[496] *Simonde de Sismondi, Nouveaux Principes d'economie politique, Jean Weiller, 1971, str. 19. Navedeno prema: Dušan Pirec, Miomir Jakšić, Svetski kapitalistički sistem, op. cit.*

[497] *Fernan Brodel, Dinamika kapitalizma, op. cit., str. 90–91.*

ko da eksploatiše",[498] primećuje Brodel. Iako se početkom XIX veka još ne može govoriti o svetskom privrednom sistemu, a još manje o svetskom privrednom poretku, tržište je postalo već planetarno u pogledu fizičkog prostiranja; kapitalisti se, naime, pojavljuju svuda skoro bez ikakvih ograničenja u trci za većom dobiti. Jezikom Brodela kazano, materijalni život i tržišna privreda nastavljaju svoje mnogomilenijumsko trajanje sa ili bez „nadgradnje" kapitalističkih odnosa.

Niko kao Brodel nije tako duboko, „laserski" precizno, pronikao u srž kapitalističkih odnosa. U najboljoj tradiciji istorijskog materijalizma on ispravno zaključuje da neograničeno iskorišćavanje prirodnih izvora i bogatstava mnogih zemalja diljem Zemaljskog šara, uz oslanjanje na stvarne i pravne monopole, i uključivanje samo onih delova privrede koji u tom trenutku donose dobit, jesu glavne odlike kapitalizma.

Stavom da je ontološki grabljiv – imperijalan, kapitalizam svoju moć uvek zasnivao na „poslovanju" mimo javnog tržišta i nadzirane konkurencije, Brodel se najviše približio učenju očeva tzv. naučnog socijalizma, premda se nikada nije izjašnjavao za idejnog sledbenika K. Marksa. Doduše, Lenjin je, povodom ovog pitanja u njegovom delu „Imperijalizam kao najviši stadijum u razvoju kapitalizma" dao verovatno najsažetije određenje: „Kapitalizam je robna proizvodnja na najvišem stupnju svoga razvitka; desetina hiljada velikih preduzeća su sve, dok milioni malih preduzeća ne znače ništa." I danas je teško dodati bilo šta ovom Lenjinovom zapažanju; štaviše, stvarnost međunarodnih odnosa posle Hladnog rata je u tom pogledu još i pogoršana – savremenim svetskim privrednim tokovima stvarno vlada par stotina porodica koje su vlasnici najvećih banaka i multinacionalnih korporacija, mešetari na svetskom tržištu novca, hartija od vrednosti i roba, pre nego jedna ili grupa najmoćnijih država.

Marks, Lenjin, Brodel i mnogi drugi analitičari zbilje današnjih međunarodnih ekonomskih i političkih odnosa su saglasni u stavu da monopol, a ne tržišna privreda, dovodi do bogaćenja šačice u odnosu na more siromašnih.

Brodel je posvetio veliki deo svog života i stvaralačkih napora istraživanju značaja i mesta kultura i civilizacija u istoriji društvenog kretanja. Poredak

[498] *Isto, str. 117.*

kultura i civilizacija, kao i zaprepašćujuća dugovečnost ovog „starca, patrijarha istorije sveta", nasuprot prolaznoj, „nervoznoj događajnoj istoriji", stoje u samom središtu svih njegovih zanimanja. Poreci civilizacija, kultura i privreda su u njegovom mišljenju društva istovremeno filozofsko-verske pojave, ali i dostatni predmeti za naučnoteorijska sameravanja.

Njegov metodološki pristup zaslužuje naročitu pažnju: njime je Brodel, između drugih, otvorio vidike i piscu ovih redova koji se izgubio posle višegodišnjeg lutanja kroz prašumu događaja međunarodnih odnosa posle Hladnog rata. Po Brodelu se, naime, istorija društva kreće u „tri brzine", odnosno ima „tri sprata".

Prvi nivo („sprat") čine čovek i njegovi dugotrajni odnosi sa prirodom, geografijom prostora i klimom.

Drugi nivo se kreće nešto brže u obliku smena privrednih i društvenih ciklusa kroz koje se mogu videti i izučavati klase, društvene grupe, države, carstva, civilizacije. Ovaj nivo bi bio društveni, ako prvi odredimo kao prirodni. Pored pojava veoma dugog trajanja (*tres longue duree*) prvog nivoa, „drugi sprat" sačinjavaju pojave samo dugog trajanja (*longue duree*).

Konačno, najbrže se smenjuju pojave tradicionalne, „događajne istorije" na trećem nivou. One su, naravno, važne činjenice za sagledavanje odlika jednog vremena, ali samo njihovim istraživanjem ostaje se na površini stvari: istraživač registruje na taj način kratke, brze i nervozne oscilacije dok mu dubinska i dugotrajnija kretanja ostaju nesaznata.[499]

Brodel u tom pogledu sasvim ispravno kritikuje empirijsku sociologiju koja se gubi u događajnoj prašini stavljajući naglasak u istraživanju na pojave tzv. trećeg sprata.

Sam Brodel, međutim, izlažući „vekovne trendove" evropske „privrede – sveta za sebe" (*Weltwirtschaft*), za prekretnice uzima upravo pojedine događaje

[499] *Pirec/Jakšić, Svetski kapitalistički sistem, Ekonomika, Beograd, 1987, prilog Miroslava Vitorovića, str. 431.*

– „osmatračnice".[500] Na primer: 1350. godine kada se „privreda – svet za sebe" Sredozemlja, Evrope i Severnog mora usredištila u Veneciji; 1650. godine pobedonosno je ustoličen Amsterdam nasuprot posustalog sredozemnog basena; dalje, 1817. godina najavljuje potpunu političku i privrednu premoć Velike Britanije; najposle, za početak četvrtog ciklusa dugog trajanja Brodel određuje ekonomsku krizu 1873–1874. godine. Uzgred, slično ovakvim manje ili više proizvoljno određenim razdobljima kretanja privrednih i ukupnih društvenih poredaka, Kondratiev (*Kondratieff*) izlaže svoje učenje o smeni pedesetogodišnjih ciklusa.

Ovde treba istaći da nijedan model, ma koliko nastojao da bude „naučan", ne odgovara u potpunosti društvenoj stvarnosti na koju se poziva. Kad je o Brodelu reč, njegovu slojevitu misao o ukupnom društvenom poretku, nekad konkretnu a povremeno teorijsko-filozofski „bezobalnu", ne treba porediti sa sterilnim konstrukcijama privrženika teorije sistema u istraživanju društvenih pojava.

Unutar postmarksističke misli, delimično i u duhu Brodelovog učenja, razvija se teorija tzv. svetskog kapitalističkog sistema.[501] Pomenuta teorija je utemeljena u danas više nego savremenu teoriju međuzavisnosti. Kao što je poznato, prelazak iz radnog društva u društvo komunikacije (*Habermas*) istovremeno je uslovilo i obeležilo nezapamćenu međuzavisnost u savremenom, tehnološki ujedinjenom svetu.
Ono što je civilizacija u filozofemi istorije Arnolda Tojnbija, „privreda – svet za sebe" (*Weltwirtschaft*) u učenju Fernana Brodela, to je svetski sistem za Imanuela Valerštajna (*Immanuel Wallerstein*).[502] Za ovog, po mnogima, najdarovitijeg Brodelovog učenika, svetski sistem kao analitička jedinica u proučavanju celine društvenih odnosa, ima prednost nad narodima, nacijama, državama; on shvata svetski sistem kao istovremeno proces i strukturu.[503] Sistemski, „možda isuviše sistemski" kako, inače, Brodel prebacuje svom sledbeniku, Valerštajn ukupno društveno kretanje posmatra kroz vremensku smenu tri sistema. U ovom radu su već navođeni:

tzv. recipročni mini-sistemi – jedna privreda, jedna zajednica, jedna kultura;

„redistributivna svetska carstva" – jedna privreda, jedna zajednica, mnoštvo kultura; i, poslednji sistem,

„svetski kapitalistički sistem" – jedna privreda, mnoštvo zajednica, mnoštvo kultura.

Direktor centra Fernan Brodel u Njujorku je, inače, verovao u neizbežnost prelaska ovog potonjeg, trećeg, sistema u svetski socijalistički sistem. Valerštajn, poput Brodela, smatra da je kapitalizam ustanovljen kao svetski sistem za vreme tzv. dugog XVI veka premrežavanjem čitavog sveta robnonovčanim lancima i jedinstvenom podelom rada. Narodi, države i čitave civilizacije su bili zahvaćeni širenjem novog oblika društvene proizvodnje.
Razlike između njih dvojice u ovom pogledu su: Brodel, kao što je poznato, određuje kapitalizam kao „način upravljanja kapitalom, obično radi postizanja sebičnih ciljeva"; kapitalistički odnosi otelovljeni su, po njemu, u tankom sloju veletrgovaca, bankara, špekulanata i lihvara koji poseduju velike količine robe i novca, koristeći pri tome monopolske položaje nezavisno od javnog, od državno kontrolisanog tržišta, i tako uvećavaju svoje bogatstvo. Prema tome, iako je svestan značaja čina razmene, Brodel ga ne smatra najvažnijim i ne vezuje isključivo za nastanak kapitalizma što, inače, čini Valerštajn.
Za Valerštajna je, naime, ključno obeležje svetskog kapitalističkog sistema proizvodnja radi prodaje na tržištu u cilju sticanja najvećeg profita.[504] On nije dosegao dubinu Brodelovog razlikovanja materijalnog života, tržišne privrede i kapitalizma, kao i odgovarajućih posledica ovakve podele. Poistovećujući društveni čin razmene na tržištu sa kapitalističkim odnosima, Valeršatajn je porekao svoju tvrdnju da je kapitalizam nastao u XVI veku. Tržišta, naime, postoje hiljadama godina.

[500] *Isto, prilog Fernana Brodela, str. 117.*
[501] *Najistaknutiji predstavnici ove teorije su: Frank, Valerštajn, Amin, Alavi,...*
[502] *Immanuel Wallerstein, An Agenda for the World System Analysis, in Contending Approaches to World System Analysis, Beverly Hills, Sage, 1983, pp. 300–301.*
[503] *Immanuel Wallerstein, The Modern World System as a Civilisation, Bielefeld, 1984, p. 3.*
[504] *Sličan stav iznosi i: Gottlieb, R., „Feudalism and Historical Materialism: A Critique and a Synthesis", Science and Society, Vol, 1984, pp. 22–23.*

Za ovo istraživanje je od velikog značaja Valerštajnovo dvostruko shvatanje nejednakosti:

a) prostorna nejednakost između centra, poluperiferije i periferije i

b) klasna nejednakost, koja odlikuje čitav sistem i svaki njegov deo ponaosob.[505]

U okviru svakog istorijskog sistema on, dalje, razlikuje tri „vremenska poretka": prvo, usvaja Brodelovsko tzv. dugo trajanje (*la longue duree*) kao vremenski raspon koji pokriva različite sekularne trendove; zatim, ističe tzv. formalno vreme izraženo putem poznatih mernih jedinica – *hronos* i *kairos*, pojam kojim Valerštajn označava sintetičko ili „pravo" vreme.
Premda je izuzetno značajan u analizi međunarodnih odnosa i svetskog poretka i, inače, teorijski veoma vredan, model odnosa centra i periferije, koji je razradio Valerštajn, nije nov i nepoznat savremenoj društvenoj nauci. Valerštajn je, zapravo, samo uspešno primenio već poznati teorijski model u vlastitom izučavanju kapitalističkih odnosa i na taj način došao do valjanih zaključaka. Reč je o sledećem: kapitalistički odnosi nužno uspostavljaju hijerarhiju između centra, poluperiferije i periferije; centar, poluperiferija i periferija se izdvajaju ne samo u celini svetskog kapitalističkog sistema, nego se ovakve podele javljaju i unutar samog centra, odnosno poluperiferije i periferije.

Po Valerštajnu središte svetskog kapitalističkog sistema se uobličilo za vreme XVI veka, dok je periferija „zaokružena" u XIX veku. Geografski posmatrano, takav, „svetski" privredni sistem je, primera radi, uključivao severozapadnu Evropu kao centar, Sredozemlje kao poluperiferiju; Istočna Evropa je bila i ostala privredna periferija našeg kontinenta.
Valerštajn je ispravno istakao da su odnosi razmene između centra, poluperiferije i periferije, zapravo, odnosi prelivanja viška rada – u apsolutnim po-

[505] *Immanuel Wallerstein, Capitalist World Economy, Essays, CUP, Cambridge, p. 2. Navedeno prema: Pirec/Jakšić, Svetski kapitalistički sistem, op. cit., str. 29.*

kazateljima svi učesnici takvih odnosa kvantitativno napreduju, ali, gledano relativno, jaz između bogatih i siromašnih postaje sve dublji...

U analizi takvih odnosa svetskog kapitalističkog sistema veoma je primenljiv i teorijski model tzv. društvene amebe,[506] trougla koji svojom piramidalnom, hijerarhijskom strukturom *ipso facto* pretpostavlja postojanje strukturalnog nasilja.[507] Strukturalno nasilje se u ovom slučaju nužno javlja kao posledica podređenosti podsistema celini, tj. sistemu, unutar vertikalne, hijerarhijske organizacije svetskih privrednih odnosa. Razlikovanje centra i periferije, kao teorijski model u analizi, poslužilo je i Johanu Galtungu u objašnjavanju tzv. vertikalnog načela organizovanja u svim oblicima ljudskog udruživanja, kao i u izučavanju načina uređenja odnosa u međunarodnom sistemu. Istražujući stavove javnog mnjenja Norveške prema spoljnoj politici te države, Galtung je izveo jednu još više iznijansiranu podelu po kriterijumu uticaja pojedinih društvenih slojeva na stvarna središta moći, deleći pri tome čitavo društvo na koncentrične krugove.[508]
Sličan model navedenom Galtungovom, u kome uticaj na donošenje važnih odluka koje se tiču celog društva opada kada se ide od središta prema periferiji, ponudio je, takođe, Robert Dal.[509] Podrobnijom pretragom savremene društvene teorije može se utvrditi da je Galtung, u osnovi, preuzeo rešenja komunikativnog modela koji su u analizi stavova javnog mnjenja koristili Elihu Kac i Pol Lazarsfeld. Niihov teorijski model tzv. dvostepene komunikacije[510] počiva takođe na razlikovanju centra i periferije u društvu. Za ovo istraživanje je značajnije povezivanje hijerarhijske strukture odnosa centar–poluperiferija–periferija sa imperijalizmom koje čini Galtung.

[506] *Johan Galtung, Big Powers and World Feudal Structure, EPR–IV, p. 10. Navedeno prema: Dragan, Simić, Pozitivan mir, op. cit., str. 82.*

[507] *Isto, str. 66.*

[508] *Johan Galtung, Patterns of Diplomacy. A Study of recruitment and career patterns of Norvegian diplomacy, EPR IV 3., 1965, pp. 81–82.; Johan Galtung, Foreign Policy Opinion, PRIO, Oslo, 1964, p. 46.*

[509] *Robert A. Dahl, Modern Political Analysis, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Yersey, 1963.*

[510] *Elihu Katz and Paul F. Lazarsfeld, Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communicatios, Columbia University Press, Glenconoe, 1955.*

Njegov zaključak povodom tog pitanja se tiče i ovog istraživanja: Galtung, naime, tvrdi da što je izraženija (politička, ekonomska, tehnološko-informacijska ili kulturno-civilizacijska) podela u međunarodnom sistemu, to su veći izgledi za uspostavljanje imperijalističkih odnosa, tj. hegemonije centra nad poluperiferijom i periferijom.[511]

U istoriji su neke države, povremeno, uspevale da budu *primus inter pares* u pogledu vojne ili privredne snage i da nametnu svoju hegemoniju ostalima; nikome do sada nije pošlo za rukom da ostvari stvarnu, planetarnu nadmoć u obliku svetske države, svetskog carstva ili svetske imperije. Primera radi, delimičnu prevlast u svetskim poslovima, a posebno privrednu nadmoć, ostvarila je Holandija posle tridesetogodišnjeg rata (1618–1648), Velika Britanija posle ratova s Napoleonom (1792–1815) i SAD u našem stoleću.

Strogo teorijski gledano, čak i u razdobljima najizraženije prevlasti jedne od država, može se, po našem mišljenju, govoriti samo o nekom od mogućih oblika ravnoteže snaga. Možda samo sa nešto premoćnijom ulogom jedne ili više država koje sačinjavaju sistem u pitanju. Izvore moći, čije posedovanje obezbeđuje vodeće mesto nekom od subjekata sistema, Valerštajn vidi pre svega u oblastima agroindustrijske proizvodnje, trgovine i bankarstva. Primera radi, premoć u sve tri navedene oblasti istovremeno obezbeđuje položaj hegemona u sistemu.[512]

Osnovni i tradicionalni izvori moći sadržani su, po njemu, u ekonomskoj sferi života. Prema tome, svi drugi izvori i činioci moći su izvedeni (političko-diplomatska, kulturna i vojna moć), naspram primarne koju vidi, kao što je već kazano, u agroekonomiji, trgovini i bankarstvu. Premda ne tako izričito, Valerštajn poput američkog politikologa Džozefa Naja razlikuje „tvrdu" (*hard power*) i „meku" (*soft power*) moć.[513]

Istražujući istoriju međunarodnih ekonomskih i političkih odnosa, Valerštajn zaključuje da je ideologija svake hegemonije globalni liberalizam. Jači su,

[511] *Johan Galtung, A Structural Theory of Imperialism, in EPR IV 1970.*

[512] *Immanuel Wallerstein, The Politics of World Economy, CUP, Cambridge, 1984.*

[513] *Joseph S. Nye, Jr., Bound to Lead: The Changing Nature of American Power, New York, Basic Books, 1990.*

kao što je poznato, oduvek tražili potpunu slobodu kretanja, trgovine, plovidbe,... Hugo Grocijus na primer, zahtev koji služi posebnim interesima ojačale buržoazije želi da izdigne na nivo načela: „Svaka nacija je slobodna da ide u druge zemlje, da sa njima trguje, jer je akt trgovine **dopuna njene nezavisnosti** (podvukao D. S.) koja je zemlji potrebna."[514]

Uzgred, Tomas Molnar dovodi u neposrednu vezu ideologiju liberalizma sa hegemonističkim i univerzalističkim težnjama vrhova građanske klase, tj. nadnacionalne plutokratije.[515]

Istorijski posmatrano, prirodno je da je baš Holandija, kao najjača država u sve tri pomenute oblasti, prva nastojala da „ubrza" vreme i „smanji" fizički prostor. Svetski hegemoni u razdoblju od XV veka do danas su izrazito prednjačili nad ostalima upravo u tehničko-tehnološkoj razvijenosti. U tom pogledu prva slika pokazuje kako se svet usavršavanjem sredstava saobraćaja, slikovito rečeno „skupljao"[516] kroz svojevrsno zgušnjavanje vremena i prostora,[517] dok je na drugoj tabeli dato vreme pojavljivanja značajnijih tehnoloških novina i pronalazaka. Svaki put je, zapravo, ozbiljniji tehnološki iskorak dovodio drugu zemlju ili narod na čelo svetskog poretka moći.

Primera radi, industrijska revolucija je bila zamajac britanskog vođstva u planetarnim razmerama; korišćenje nafte kao pogonskog goriva, pronalazak telefona, električne energije i aviona obeležavali su, ali i osiguravali, dugotrajnu globalnu premoć SAD.[518] Danas se svetska borba za nadmoć pretežno vodi na poljima elektronike i informatike; na pozornicu odlučno stupaju i dalekoistočni narodi...

[514] *Immaneul Wallerstein, The Politics of World Economy, op. cit., p. 5.*

[515] *Tomas Molnar, Liberalna hegemonija, SKC, Beograd, 1996.*

[516] *Arnold J., Toynbee, A Study of History, Abridgement V–VIII, op. cit., p. 327.*

[517] *David Slater, Contesting occidental visions of the global: the geopolitics of theory and North-South Relations, Beyond Law, ILSA, Bogota, Columbia, December, 1993.*

[518] *Douglass C. North, and Robert Paul Thomas, The Rise of the Western World: A New Economic History, Cambridge University Press, New York, 1973.*

Međunarodni/svetski sistem ili međunarodni/svetski poredak

Kada su u pitanju nauka o politici i savremena politikološka publicistika, tzv. sistemski pristup je uglavnom zamenio predašnja izučavanja poretka; i ne samo to, nego je pojam poretka jedno vreme skoro nestao iz upotrebe. Sazvežđu pojmova društvenih nauka, političkog i svakodnevnog govora, poredak se ponovo priključio korišćenjem u sintagmi „novi svetski poredak", krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina. U velikoj meri zbog toga što pojmovi – politički, međunarodni i svetski sistem, koji su u stvari „samo jezikom kibernetske analize osavremenjeni jezički oblici izvornog pojma poredak",[519] nemaju potrebnu značenjsku širinu i sadržinsku dubinu. Ipak, preovlađujuća upotreba pojma – sistem, nalaže ozbiljnom istraživaču da se makar nakratko pozabavi primenom sistemske teorije u izučavanju međunarodnih odnosa.

Teško da bi se, naime, mogao voditi produbljen razgovor o poretku današnjeg sveta, bez uključivanja u takav napor doprinosa sistemske teorije. Metodološki je najcelishodnije, na samom početku, uporediti značenja dva srodna pojma: sistema i poretka. Poredak pre svega podrazumeva „položaj delova u nekoj celini",[520] apsolutno ili relativno jedinstvo otvoreno ili zatvoreno prema spoljnoj sredini.
Nasuprot tome, premda se skoro isključiva upotreba pojma sistem i primena sistemske teorije, prvo u prirodnim a potom i u društvenim naukama, vremenski podudara sa razmahom bihejviorizma, strukturalizma, funkcionalizma i kibernetike, sâm pojam sistema je, po vremenu nastanka, mnogo stariji. Uz *taksis* i *kosmos*, u značenju poredak na srpskom jeziku, stari Grci su koristili i pojam *systema* kojim su označavali celinu sastavljenu od međusobno povezanih i zavisnih delova. Antički filozofi najčešće razlikuju sistem u dva njegova osnovna značenja:

[519] *Sličan stav zauzima i prof. Ljubomir Tadić u: Nauka o politici, op. cit., str. 219.*
[520] *Isto, str. 206.*

a) kao objektivni red sveta i

b) kao subjektivni poredak.

Prvo značenje se može sresti još kod Parmenida, Pitagore i, u naročito razvijenom obliku, u učenjima stoika. Za stoike je sistem „svetski poredak", red svih stvari na osnovama jedinstvenog i unapred zadatog načela, zakona ili logosa. Treba još kazati da se organološko poreklo ove teorije u njenom punijem značenju začelo u Platonovoj filozofiji; reč je, naime, o njegovom stavu da je svako društvo organ ili telo kojem valja da se samoodredi prema okolini.

Drugo značenje sistema odnosi se na subjektivno zamišljeni poredak, tj. poredak „viđen" našom spoznajom. Sistemu se pristupa na ovakav način počev od Dekarta, zatim Hjuma, Kanta i, posebno, kod Hegela. Primera radi, Hjum veli da se „sistem vezuje pre svega uz osobine spoznaje, čija je veza sa spoljnim poretkom stvari u suštini hipotetička".[521]
Kant, dalje, određuje sistem kao „jedinstvo raznolikih saznanja pod jednom idejom", čime je, po našem mišljenju, proširio značenjsko prostiranje sistema duboko u polje poretka. Najposle, Kant je gotovo poetski bravurozno odredio sistem kao „pojam uma o obliku jedne celine".[522]

Polazeći od pretpostavke da je svaki sistem živi sistem (*living system*), ova teorija „nastoji" da, počevši od biološke ćelije do supranacionalnog sistema svetske politike, „kolonizuje" sve društvene pojave i čitav prostor društvenih nauka. Uostalom, njen rodonačelnik *Ludwig von Bertalanffy*, bio je po obrazovanju biolog; polazna teza pristalica tzv. sistemskog pristupa je da postoji jedinstvo sveta i da, u tom smislu, sistemska teorija treba da posluži kao okvir za obnovu jedinstva svih nauka.[523] Bertalanfi vidi široko polje primene ove teorije određujući sistem kao skup činilaca koji se nalazi u međudejstvu. Ova

[521] *Pirec/Jakšić, Svetski kapitalistički sistem, op. cit., str. 497.*
[522] *Immanuel Kant, Kritik der Vernunt, Hamburg, 1956, str. 748.*
[523] *O tome pišu Anatol Rapoport i, posebno, Bertalanfi u: General System Theory: A New Approach to Unity of Science, 1951; General System Theory. Foundations Development, Applications, 1968; Unity and Diversity of Systems, 1969.*

definicija skoro da nema „obala": ako se podvrgne strožijoj analizi, lako se dovodi u pitanje njena naučnost.
Pravdajući čestu upotrebu razlozima navodne veće naučne objektivnosti, zagovornici teorije sistema zaboravljaju da je ona davno prestala da bude samo to što joj ime kaže. Ljubomir Tadić ispravno primećuje da se ambicije ove teorije u društvenim naukama nisu zadržale samo u analitičkoj ravni; *system theory* je počela da se javlja i kao nekakva „sveobuhvatna ideologija modernosti", uzimajući povremeno ulogu svojevrsne „kontrafilozofije".[524]
Jasnoće radi, treba pouzdano razlikovati kada je sistemska teorija,

a) određen, poseban način razmišljanja;

b) metod ili tehnika analize i

v) pristup u upravljanju sistemima.

Tačnije: da li su u pitanju sistem, sistemska teorija ili sistemska analiza,[525] tj. konkretni ili analitički sistemi?
Sistemska teorija saglasno duhu vremena naučnog pozitivizma a u nastojanju da se postigne što je veća moguća egzaktnost u metodu i iskazu, preuzima i neke kategorije matematike i kibernetike (*input, output, feedback, overload,...*); drugim rečima, organicistiku je prožela mehanicistikom. Sistem se samerava logički i funkcionalistički, dok je struktura zadata; sistem, dalje, „teži" održavanju obrazaca, prilagođavanju, postizanju ciljeva, integraciji, čak se i samopreobražava.[526]
Ostaje, naravno, pitanje dometa i ograničenja ove teorije: pri tome je, po našem mišljenju, osnovna nedoumica može li se stvarnost u potpunosti uklapati u sheme i logičke obrasce? Budući da je u središtu ovog rada realnost odnosa naroda, država, kultura i civilizacija, to je neophodno istražiti prirodu sistema u međunarodnim odnosima, kao i različita shvatanja i podele do kojih se došlo upotrebom ove teorije. Istraživanjem „sistemskog pristupa" međunarodnim

[524] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 212, 213.*
[525] *James Dougherty & Robert D. Pfaltzgraff, Contending Theories of International Relations, Harper & Row Publishers, New York, 1981, pp. 134–180.*
[526] *Karl W. Deutsch, The Nerves of Government, The Free Press, New York, 1964, pp. 250–254.*

odnosima osvetljava se upravo jedna od najvažnijih dimenzija ukupnog poretka u njegovom klasičnom određenju. Kao što često biva u ovakvim raspravama, i ovde nije reč samo o pukim terminološkim razlikama. Radi se o pitanju kojim se naročito zanimao Hedli Bul:
ima li u međunarodnom sistemu, koji se, dodajemo mi, samorazumeva kao funkcionalan, visoko integrisan i jedinstven, poretka u njegovom klasičnom značenju?
Ko, dalje, određuje prirodu i granice stvarnih odnosa unutar „sterilnog" svetskog sistema?
Najposle, kakva je vrednost u pogledu mogućnosti predviđanja, kao i upotrebljivost sistemske teorije u tzv. teorijama igara i geopolitici?

Ne sporeći u načelu Rapoportovu opasku kako „sistemski pristup omogućava valjano izučavanje funkcionalističkog odnosa između delova i celine bez žrtvovanja naučne strogosti",[527] nauka sama, ipak, ne može da pruži celovito objašnjenje poretka. Poredak se, naime, ne može samo misliti i samo „scijentistički" domisliti. Čak su i mnoga određenja sistema više uopštena, pre filozofska nego što su stroga, naučna...[528]
Uprkos tome, zamisao sistema se kod velikog broja istraživača pojavila kao polazni, osnovni i organizujući koncept naučnog promišljanja međunarodnih odnosa. Radi se o zamislima međunarodnog i svetskog sistema.
Kenet Bolding (*Keneth Bolding*) pravi zanimljivo razlikovanje sistema po kriterijumu složenosti na: mehaničke, homeostatičke, biološke, sisteme koji odgovaraju višim životinjama i ljudske.[529]

Parsons, na primer, vezuje akciju i društveni sistem (*action system*) na takav način da se sve između subjekta i objekta događa unutar sistema. Pojedinac je istovremeno član nekoliko takvih „sistema akcije", od porodice, preko nacio-

[527] *James Dougherty & Robert Pfaltzgraff, Contending Theories of International Relations, op. cit., p. 138.*
[528] *Primera radi, Hobs daje jedno takvo određenje sistema: „Pod sistemom ja razumem bilo koji broj ljudi okupljen povodom nekog interesa ili posla bio on dozvoljen ili nedozvoljen" – Hobbes, Leviathan, Oxford, 1946, p. 146.*
[529] *Keneth E. Boulding, The Image: Knowledge in Life and Society, University of Michigan Press, 1956, p. 8.*

nalne države, sve do međunarodnog sistema. Parsonsov sistem je sastavljen od tri podsistema:

a) sistem ličnosti;

b) društveni sistem i

v) kulturni sistem; svi podsistemi utiču jedni na druge i na „sistem akcije" u celini.

On je poistovećivao modele međudejstva u „sistemima akcije" na unutrašnjem nivou sa onima u međunarodnom sistemu. Održanje ravnoteže upravljanjem prirodnih napetosti je osnovni zadatak modela međudejstva u obe pomenute vrste sistema.[530] Ovaj sociolog je ispravno uočio da tadašnji bipolarni međunarodni sistem ne omogućava uspostavljanje zajedničkih vrednosti što bi međunarodno društvo podiglo na nivo „zajednice".[531] Određivanje i usvajanje zajedničkih vrednosti, koje, naravno, prelaze granice nacionalnih država i vojnopolitičkih saveza, dovelo bi, po njemu, do uspostavljanja međunarodnog poretka. Ne tako izričito kao Bul, Parsons ipak pravi razliku između sistema i poretka; sistem je i kod njega, naime, značenjski uži pojam od poretka.

Karl Dojč (*Karl Deutsch*) je istraživao sisteme uopšte, tako da njegova podela sistema prema njihovoj sposobnosti da delotvorno odgovore na spoljne i unutrašnje izazove može da bude od koristi i u izučavanju međunarodnih odnosa. Po njemu, jednako kao unutrašnji politički sistemi, tako i međunarodni politički sistem i njegovi podsistemi mogu da deluju i deluju kao posebno telo (*Platon*) u odnosu na stvarno ili zamišljeno okruženje. Dojč na osnovu toga ističe četiri moguća politička sistema:

a) samouništavajući sistem koji se raspada u relativno povoljnim okolnostima;

b) sistem koji je nesposoban da preživi pod teškoćama koje dolaze iz okruženja;

v) sistem koji je sposoban da preživi u ograničenim spoljnim uslovima i

[530] *Talcott Parsons, Order and Community in the International Social System, The Free Press, New York, 1961, pp. 120, 121.*

[531] *Talcott Parsons, Sociological Theory and Modern Society, The Free Press, New York, 1967, pp. 467–468.*

g) samouvećavajući sistem koji je sposoban da poveća izvesnost preživljavanja u rastućoj raznovrsnosti spoljnih činilaca.[532]

Nezadovoljni ranijim rezultatima izučavanja međunarodnih odnosa, pojedini istraživači su u vremenu rascvata naučnog pozitivizma, bihejviorizma i nasrtljive numerologije oličene u kibernetici, u primeni sistemske teorije videli način da se prevaziđu pomenuti nedostaci „klasičnog" pristupa. Oni koji su se bavili međunarodnim odnosima do tada su pogrdno nazivani „torbarima dnevnih događaja koji samo skupljaju činjenice iz oblasti spoljnih poslova na račun svemoćne birokratije", primetio je Vilijam Foks.[533]

Sve do pojave antologijske studije Mortona Kaplana, *Sistem i proces u međunarodnoj politici*, bilo je teško govoriti o naučnoj zasnovanosti istraživanja međunarodnih odnosa. Između ostalog i zbog toga je neophodno razmotriti „prirodu međunarodnog sistema"[534] kod jednog broja autora, nezavisno od toga kojoj školi mišljenja pripadaju. Svako je, naime, dao vlastiti doprinos utemeljivanju teorije i nauke o međunarodnim odnosima.
Sam međunarodni poredak, „viđen" kao međunarodni sistem kojim se već *per definionem* pojednostavljuje i uopštava mnogostranost i višeznačnost međudržavnog i međunarodnog života, najšire je odredio Džošua Goldštajn (*Joshua Goldstein*). Ovaj profesor Američkog univerziteta u Vašingtonu, zapravo, nudi amalgam tri ranija određenja međunarodnog sistema: Evana Luarda, Martina Vajta i Mortona Kaplana. Po mišljenju ove trojice, „države su u međudejstvu unutar jednog skupa dobro određenih i na dugo ustanovljenih pravila igre koji upravljaju onim što se smatra državom i time kako države postupaju jedna s drugom. Zajedno ova pravila oblikuju međunarodni sistem kakav poznajemo."[535]

[532] *Karl W. Deutsch, The Nerves of Government, op. cit., pp. 248, 249.*

[533] *William T. R. Fox, Foreword, System and Process in International Politics by Morton Kaplan, New York, 1975.*

[534] *Evan Luard , Conflict and Peace in the Modern International System; A Study of the Principles of International Order, Macmillan, 1988.; Martin Wight, Systems of States, Leicester University Press, UK, 1977.; Morton Kaplan, System and Process in the International Politics, Wiley, New York, 1957.*

[535] *Holsti, International Politics, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1967. p. 29.*

Kao što se može zaključiti iz prethodno rečenog, zagovornike teorije međunarodnog sistema ne zanima ko i kako ustanovljava pomenuta „pravila igre"; vrednosti i sadržaji svesti potpuno su izvan njihove pažnje. Kod njih se, dakle, radi o „bilo kojem skupu nezavisnih političkih jedinica... koje deluju jedna na drugu (međudeluju) sa značajnom učestalošću i u skladu s određenim pravilima".[536]

Razloge uvođenja sistema i sistemske teorije u izučavanje međunarodnih odnosa najubedljivije je obrazložio upravo Morton Kaplan ističući potrebu da se sistematskim uopštavanjem činjenica međunarodnog ponašanja dođe do „jednog neprotivrečnog skupa vanvremenskih pretpostavki".[537] Bio je u pravu tvrdeći da jedna istraživačka disciplina postaje nauka tek ustanovljavanjem vlastitih zakona i samosvojne teorije. „Poput astronomije gde zakoni koji upravljaju odnosima između nebeskih tela treba **da budu primenljivi** (podvukao D. S.) nezavisno od imena nebeskih tela (zvezda), tako teorija međunarodnog sistema treba da nadrasta konkretnost onoga što stvarno jeste. Da se ovako postavljena teorija ne bi rasplinula i nestala u potpunoj apstrakciji, treba, ipak, uzeti u obzir razlike u veličini i težini tih zvezda, kao i njihovo međusobno rastojanje".[538]

Razvrstavanja međunarodnih/svetskih sistema

Premda je veoma teško odvojiti oštrom granicom korišćenje sistemske teorije kao analitičkog sredstva u stvaranju modela i konkretnih sistema koji su postojali ili sada stvarno jesu, treba, ipak, napraviti jednu ovakvu podelu. Pomenuta težina se ogleda u tome što nijedan teorijski model ne nastaje samo „iz glave", s jedne, i što promišljanje konkretnog sistema zahteva teorijsko uopštavanje makar u nagoveštaju, s druge strane.

Kod Ričarda Rouzkrensa (*Richard Rosecrance*) nalazimo primer izučavanja konkretnih sistema i na osnovu toga izvođenja zakonitosti i pravila jednog „zaokruženog sistema". Njegova sistemska analiza se zasniva na izučavanju devet konkretnih, istorijskih sistema.[539] Naredna odlika Rouzkrensovog sistemskog pristupa na kibernetskoj osnovi (ulaz, izlaz, okolina, uređivači) je stavljanje naglaska na presudan uticaj unutrašnjih činilaca na ponašanje jedne države u spoljnopolitičkim odnosima. On za svoje teorijske stavove traži uporišta u devet istorijskih razdoblja od 1740. do 1960. godine: (Za skraćeni prikaz njegovih sistema videti tabelu 1.)

I. Od 1740. do 1789. godine („XVIII vek")
II. Od 1789. do 1814. godine („Revolucionarno carstvo")
III. Od 1814. do 1822. godine („Evropski koncert")
IV. Od 1822. do 1848. godine („Skresani, skraćeni koncert")
V. Od 1848. do 1871. godine („Razrušeni koncert")
VI. Od 1871. do 1890. godine („Bizmarkovski koncert")
VII. Od 1890. do 1918. godine („Imperijalistički nacionalizam")
VIII. Od 1918. do 1945. godine („Totalitarni militarizam")
IX. Od 1945. do 1960. godine („Posleratno razdoblje").

Po Rouzkrensu, prelomne tačke prelaska iz jednog razdoblja u drugo obeležene su promenama u diplomatskim postupcima i ciljevima. Naglasak u njegovoj analizi različitih međunarodnih sistema je, međutim, na potrebnim uslovima za međunarodnu stabilnost u posmatranim razdobljima. On izdvaja tri činioca koji presudno utiču na stabilnost sistema u pitanju: prvi je „poremećaj" (*disturbance input*) koji se ispoljava kroz sukob ideologija, unutrašnju nestabilnost, nejednakost u izvorima i bogatstvu, suprotnim nacionalnim in-

[536] *Morton Kaplan, System and Process in International Politics, op. cit., p. 1.*
[537] *Isto, p. 1.*
[538] *Richard N. Rosecrance, Action and Reaction in World Politics, Little Brown, Boston, 1963, pp. 280–296.*
[539] *Isto, p. 287.*

teresima; drugi činilac su tzv. uređivači, pod kojima podrazumeva sposobnost delotvornog odgovora na poremećaje, i, treći činilac se sastoji u „ograničenjima okoline" (*environmental restraints*).
Pod „uređujućim mehanizmima" Rouzkrens misli na ustanove kakvi su nekada bili koncerti velikih evropskih sila, a danas su UN (one predstavljaju oblik „međunarodnog konsenzusa").[540] Iz navedenih činilaca Rouzkrens dalje razvija četiri odrednice koje oblikuju međunarodno ponašanje:

a) stavovi elite (u državama članicama sistema);

b) stepen kontrole elite;

v) sredstva koja stoje na raspolaganju eliti i

g) sposobnost da se podnesu poremećaji.

Na osnovu navedenih činilaca međunarodnog sistema, kao i odrednica međunarodnog ponašanja koje iz njih proističu, Rouzkrens smatra da između devet istorijskih sistema koje je analizirao, „osamnaesti vek" (1740–1789), „evropski koncert" (1814–1822), „skresani koncert" (1822–1848), „bizmarkovski koncert" (1871–1890) i „posleratni period" (1945–1960), pripadaju grupi sistema čiji su poremećaji bili takve prirode da su uređivački mehanizmi mogli da ih savladaju u interesu celine; elite su pri tome bile zadovoljne svojim unutrašnjim i međunarodnim položajem, pa su se zalagale, naravno, za očuvanje *status quo*.
Nasuprot odlikama koje Rouzkrens pripisuje stabilnim sistemima, naredni istorijski primeri idu u grupu „nestabilnih sistema": „revolucionarno carstvo" (1789–1814), „razrušeni koncert" (1848–1871), „imperijalistički nacionalizam" (1890–1918) i „totalitarni militarizam" (1918–1945) sa, jasno, sasvim drukčijim crtama: u pomenutim slučajevima uređujući mehanizmi nisu mogli da savladaju poremećaje, elite su bile, kao što je poznato, nezadovoljne i želele su promenu svog položaja po cenu rušenja ukupnog međunarodnog sistema...
Kad je reč o rasporedu moći u sistemima i njihovoj stabilnosti, Rouzkrens daje prednost trosredišnim i višesredišnim nasuprot dvosredišnjim sistemima. Razvijajući dalje ovaj svoj stav, došao je do „mešavine" bipolarnog i multipolarnog – bimultipolarnog (*bimultipolarity*) sistema kao, navodno, najboljeg rešenja za problem stabilnosti.
Analizom ponuđenog modela (*bimultipolarity*), nije teško videti da se, zapravo, radi o sistemu ravnoteže snaga. Sistem sačinjavaju dva središta moći okružena većim brojem od njih slabijih a među sobom približno jednakih država, koje se javljaju kao protivteža strogoj podeli sistema na samo dva centra.
Konačno, glavni zaključak do koga je došao Rouzkrens, analizirajući pomenute konkretne međunarodne sisteme, jeste da postoji tesna međusobna veza između „međunarodne nestabilnosti i unutrašnje nesigurnosti elita".[541]

Tabela 1: *Devet međunarodnih sistema i njihova stabilnost po Ričardu Rouzkrensu*

Međunarodni sistem	**Razdoblje**	**Stabilnost sistema** – poremećaji su takve prirode da mehanizmi uravnotežavanja mogu da ih savladaju u interesu celine; elite su zadovoljne svojim unutrašnjim i međunarodnim položajem
XVIII vek	(1740–1789)	Stabilan – postoji ravnoteža snaga
Revolucionarno carstvo	(1789–1814)	Nestabilan – težnja Francuske za dominacijom; ne postoji ravnoteža snaga
Evropski koncert	(1814–1822)	Stabilan – postoji ravnoteža snaga
Skresani, skraćeni koncert	(1822–1848)	Stabilan – postoji ravnoteža snaga
Razrušeni koncert	(1848–1871)	Nestabilan – ujedinjenje Italije, ujedinjenje Nemačke; promena ravnoteže snaga
Bizmarkovski koncert	(1871–1890)	Stabilan – postoji ravnoteža snaga
Imperijalistički nacionalizam	(1890–1918)	Nestabilan – težnja Nemačke za dominacijom
Totalitarni militarizam	(1918–1945)	Nestabilan – težnja Nemačke za dominacijom i promenom osnova Versajskog sistema
Posleratno razdoblje	(1945–1960)	Stabilan – postoji ravnoteža snaga – Hladni rat

[540] *Isto, p. 304.*

[541] *Ernst B. Haas, „On Systems and International Regimes", World Politics, XXVII, 1975, pp. 151, 152.*

Konkretni međunarodni sistemi, o kojima govori Rouzkrens, pripadaju, po Hasu (*Haas*), grupi tzv. determinističkih „građevina" (*deterministic constructs*) čiji su sastavni delovi relativno nepromenljivi, uređeni u unapred zadatom, trajnom nizu-poretku.[542] Has, naime, određuje konkretne sisteme determinističkim zato što njihovi „dizajneri" veruju da su realni. (Za skraćeni prikaz Hasove podele međunarodnih sistema videti tabelu 2) Za razliku od determinističkih, „heurističke sinteze" (*heuristic constructs*) slede zamisao Dirkem–Veberovih sociooloških modela koji su pre analitički nego konkretni; kao što je poznato, pomenutim heurističkim modelima se ne teži potpuno vernom preslikavanju stvarnosti nego se, za potrebe istraživanja, namerno izdvajaju i naglašavaju pojedine odlike koje bi mogle da budu ključne za objašnjavanje „raznovrsnosti događaja i trendova".[543]

Tabela 2: *Dve vrste međunarodnih sistema prema Ernstu Hasu*

Vrsta sistema:	Osnovna obeležja	Primeri
Deterministički	Sastavni delovi relativno nepromenljivi, uređeni u unapred zadatom, trajnom nizu-poretku, postojali ili postoje u stvarnosti	Rouzkrensova tipologija međunarodnih sistema
Heuristički	Pre analitički nego konkretni; ne teži se potpuno vernom preslikavanju stvarnosti nego se, za potrebe istraživanja, namerno izdvajaju i naglašavaju pojedine odlike koje bi mogle da budu ključne za objašnjavanje „raznovrsnosti događaja i trendova"	Džordž Modelski i njegovi modeli „agrarije" i „industrije"

[542] *Isto, p. 152.*
[543] *Holsti, International Politics, op. cit., pp. 31–96.*

Holsti, kao i Rouzkrens, temelji svoje razlikovanje međunarodnih sistema na analizi konkretnih istorijskih primera. On izgrađuje pet teorijskih modela međunarodnih sistema za koje smatra da imaju opšte važenje:

I. Hijerarhijski;

II. Difuzni;

III. Difuzno-blokovski;

IV. Polarni i

V. Multipolarni.[544]

Britanski istraživač Luard, na primer, daje različite tipove sistema na osnovu kriterijuma osnovnih ciljeva društva. Kao Rouzkrens i Holsti i on vodi računa o odlikama sistema koji su stvarno postojali, tj. zasniva teorijske modele na vlastitom viđenju istorije međunarodnih odnosa. Otuda i njegova pomalo neobična podela na:

I. Religiozni evangelizam (XVII vek);

II. Dinastička moć (XVIII vek);

III. Nacionalizam (XIX vek) i

IV. Ideološki evangelizam (XX vek).[545]

U nameri da stvori najopštiji mogući teorijsko-sistemski okvir, Georg Modelski je ponudio dva „heuristička modela" koji bi služili za uporednu analizu međunarodnih odnosa. Njegove „analitičke konstrukcije", „agrarija" i „industrija", treba da pokriju raspon između krajnosti današnjih poljoprivrednih i industrijskih društava i, istovremeno, budu zasnovani na odlikama stvarnih međunarodnih sistema koji su postojali u istoriji. Da bi postigao ovako nešto, uopštavanje ga je dovelo, u krajnjem ishodu, do dva pomenuta modela koji se, po našem mišljenju, veoma teško mogu dovesti u smislenu vezu sa kon-

[544] *Holsti, International Politics, op. cit., pp. 31–96.*
[545] *Evan Luard, Conflict & Peace in the Modern International System, 1968.*

kretnim sistemima, prošlim i današnjim; „agrarija" i industrija" su mnogo bliži modeli, po svojim odlikama, Hasovom drugom tipu – „heurističkoj sintezi". Primera radi, da je preterano uopštavanje dovelo do krajnje neodređenosti svedoči činjenica da jedan konkretan međunarodni sistem može da ima odlike oba ponuđena modela. Sam Modelski ističe da model „agrarija" odgovara odlikama dvadeset jedne civilizacije koje je izučavao Arnold Tojnbi, dok za „industriju" ne postoji, po njemu, uporedni istorijski primer.[546] Uzgred, model „industrija" se odlikuje brojnijim stanovništvom, većom homogenošću i političkom svešću građana, širokom razuđenošću elite po specijalnostima, lakšim korišćenjem izvora, miroljubivošću, vladavinom sigurnosti, savršenim komunikacijama, svetskom organizacijom i razvojem svetske kulture...

„Agrarna" društva su, naprotiv, sklonija da svoje sukobe rešavaju ratovima, za razliku od industrijskih koja, zbog visokog tehnološkog nivoa oružja kojim raspolažu, rizikuju potpuno međusobno uništenje. Otuda su, navodno, njihova sredstva u skladu sa svešću o takvim mogućim krajnjim posledicama: pregovaranje, nijansirana prinuda i diplomatski manevri.[547]
Njegova teorija je, po našem mišljenju, zbog preteranog pojednostavljivanja uopštavanjem, kao i, posledično, shematičnosti u koju je zapala, skoro neupotrebljiva u izučavanju međunarodnih odnosa.

Morton Kaplan je otišao najdalje u primeni sistemske teorije na izučavanje međunarodnih odnosa. Po njemu je osnovni obrazac sistemske teorije najvidljivije sadržan u istraživanjima mozga Rosa Ešbija.[548] Za obojicu sistem predstavlja skup međusobno povezanih promenljivih, različit od svoje okoline na način da takav skup zadržava posebnost i pod uticajem poremećaja koji dolaze iz okruženja. U nameri da zaokruži vlastiti iscrpan i dovoljno obuhvatan teorijski model za istraživanje međunarodnih odnosa, Kaplan je ponudio šest modela unutar kojih je, navodno, moguće proveravati najrazličitije hipoteze.

[546] *George Modelski, Agraria and Industria: Two Models of International Systems, Princeton University Press, Princeton, 1961, pp. 121, 122.*
[547] *Ross W. Ashby, Design for a brain, New York, Wiley, 1952.*
[548] *Morton A. Kaplan, New Approaches to International Relations, New York. St. Martins, 1968, p. 388.*

Samouvereno je smatrao da njegovi modeli u potpunosti zadovoljavaju analitičke potrebe teorije međunarodnih odnosa.
Dalje, unutar svakog od šest modela razvio je pet skupova promenljivih: suštinska pravila, preobražajna pravila, klasifikatorske promenljive aktera, promenljive sposobnosti i informativne promenljive. Suštinska pravila imaju, na primer, središnji značaj jer opisuju ponašanje koje je neophodno za održavanje ravnoteže u sistemu;[549] preobražajna pravila se odnose na promene koje izazivaju uticaji izvan sistema (inputs), nasuprot onima koja su potrebna radi održavanja ravnoteže unutar sistema. Varijable sposobnosti pokazuju stepen naoružanja, tehnološki nivo i druge činioce moći koji su na raspolaganju akterima; informativne promenljive se, najposle, odnose na komunikaciju u sistemu.
Šest modela, koji se, neki više neki manje, približavaju stvarnim sistemima u međunarodnim odnosima nekad i sad, a pri tome su svi i podesna analitička oruđa, jesu:

I. Sistem ravnoteže snaga;
II. Labavi bipolarni sistem (loose bipolar system);
III. Kruti bipolarni sistem (tight bipolar system);
IV. Univerzalni međunarodni sistem (universal international system);
V. Hijerarhijski međunarodni sistem (hierarchical international system);
VI. Pojedinačni veto sistem (unit veto system).[550]

Kaplan je kasnije proširio ovaj broj sistema sa još četiri nova:
a) vrlo labavi bipolarni sistem;
b) detente sistem;
v) nestabilni blokovski sistem i
g) nepotpuni nuklearno-difuzni sistem.[551]

[549] *Morton A. Kaplan, System and Process in International Politics, op. cit., p. 21.*
[550] *Morton A. Kaplan, Some Problems of International System Research, „International Political Communities", Doubleday, 1966, pp. 486–496. Navedeno prema: Andreja Miletić, Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa, Savremena administracija, Beograd, 1978, str. 55.*
[551] *Andreja Miletić, Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa, op. cit., str. 55.*

Uzgred, Masters Rodžer (*Masters Roger*) je predložio još jedan model međunarodnog sistema – multiblokovski sistem, tj. sistem ravnoteže snaga čiji su osnovni činioci blokovi, a ne države.[552]
System and Process in International Politics, klasično delo nauke o međunarodnim odnosima, bavi se još i teorijom procesa (donošenje odluka), teorijom vrednosti (o nacionalnom interesu, na primer) i teorijom igara. U nauci o međunarodnim odnosima do sada niko nije uspešnije primenio teoriju sistema od Mortona Kaplana. (Za skraćenu podelu njegovih međunarodnih sistema videti tabelu broj 3.)

***Tabela 3:** Deset modela međunarodnih sistema po Mortonu Kaplanu*

Međunarodni sistem	Glavna obeležja sistema	Primer postojanja sistema u praksi
Sistem ravnoteže snaga	– Radi se prvenstveno o odnosu moći – Glavni činioci sistema ravnoteže snaga su tzv. nacionalni akteri – Da bi, po njemu, jedan ovakav sistem funkcionisao i bio stabilan treba da ga sačinjava najmanje pet ili više aktera koji deluju relativno samostalno (tzv. esencijalni akteri) – Ravnoteža snaga kao automatska	Približno odgovara odlikama međunarodnih odnosa na našem kontinentu u XVIII, XIX i početkom XX veka
Labavi bipolarni sistem (Loose Bipolar System)	– Odlikuje ga u odnosu na sistem ravnoteže snaga, veća složenost jer osim nacionalnih sadrži i nadnacionalne aktere – „blokove" i organizacije opšteg karaktera (recimo UN) – Glavni činioci tog modela, „blokovi", imaju hijerarhijsku organizaciju, ali je moguć slučaj da jedan ili drugi blok bude „labavije" povezan	Hladni rat

[552] *Morton A. Kaplan, System and Process in International Politics, op. cit., pp. 22–36.*

Međunarodni sistem	Glavna obeležja sistema	Primer postojanja sistema u praksi
Kruti bipolarni sistem (Tight Bipolar System);	– Najvažnija razlika, koju treba istaći povodom ovog sistema u odnosu na druge modele, tiče se njegovih činilaca. On ne sadrži nacionalne aktere koji nisu članovi jednog od dva bloka – „U njemu nema sobe za neutralne",	– Najoštrije faze Hladnog rata, pre pojave pokreta nesvrstanih – Bipolarni sistem stare Grčke u vreme rivaliteta Atine i Sparte
Univerzalni međunarodni sistem (Universal International System)	– Nastaje širenjem i jačanjem univerzalnog aktera u tzv. labavom bipolarnom modelu – Blokovski akteri isčezavaju, a nacionalni politički činioci predstavljaju glavne subjekte sistema U okvirima ukupnog sistema deluje i međunarodni politički podsistem. Opšti međunarodni sistem je visoko integrisan i solidaran; ujedinjene su političke, privredne i upravne funkcije, a celina sistema je gusto premrežena normama međunarodnog prava	Teško ga je pronaći u praksi ili u istoriji – ovaj sistem je, da se poslužimo rečima Ernsta Hasa, heuristički Bila bi to ukoliko se ovo ostvari neka vrsta svetske konfederacije
Hijerarhijski međunarodni sistem (Hierarchical International System)	– Moć je u ovom modelu, kao što mu i ime kaže, oštro podeljena između onih sa dna „piramide", i vrha koji pripada jednoj ili grupi država – Kada unutar opšteg međunarodnog sistema jedan od nacionalnih aktera nesrazmerno ojača u odnosu na ostale, on ga silom preobražava u hijerarhijski model – Nacionalni akteri gube svoje uloge podsistema i predstavljaju pre teritorijalno-upravne delove celine, nego nezavisne političke jedinice – Međunarodni interes, međunarodne norme i vrednosti imaju prvenstvo u odnosu na nacionalni interes, posebne vrednosti i unutrašnje pravo	Teško ga je pronaći u praksi ili u istoriji – ovaj sistem je, da se poslužimo rečima Ernsta Hasa, heuristički. Idealno poželjno stanje međunarodnog hijerarhijskog sistema jeste oblik svetskog političkog sistema koji se neposredno zasniva na pojedincima kao svojim glavnim činiocima – Zagovornici stvaranja tzv. novog svetskog poretka, hijerarhijski ustrojenog sa jednim hegemonom na vrhu, imaju upravo ovakav model pred očima

Međunarodni sistem	Glavna obeležja sistema	Primer postojanja sistema u praksi
Pojedinačni veto sistem (Unit Veto System)	Podrazumeva, postojanje nacionalnih i blokovskih aktera u sistemu koji se ponašaju po pravilima „prirodnog stanja" – „ne činiti drugome ono što ne želiš da bude učinjeno tebi". – Sposobnost svakog činioca sistema da uništi bilo kog drugog aktera ukoliko je napadnut, pa čak i u situaciji kada sukob podrazumeva međusobno nestajanje obe strane. – Svaki subjekt sistema treba da poseduje nuklearno oružje	Teško ga je pronaći u praksi ili u istoriji – ovaj sistem je, da se poslužimo rečima Ernsta Hasa, heuristički – To bio bio sistem sa približno jednakom raspodelom moći među akterima što je gotovo nemoguće
Vrlo labavi bipolarni sistem	– Nastaje daljim labavljenjem „labavog" bipolarnog sistema – Porast atomske ravnoteže pri čemu, zbog straha od opšteg rata, preovlađuju „mikro" oružani sukobi u područjima manje opasnosti; blokovi slabe, ali su i dalje prisutni u sistemu; nesvrstani dobijaju veću ulogu i značaj u OUN	Teško ga je pronaći u praksi ili u istoriji – ovaj sistem je, da se poslužimo rečima Ernsta Hasa, heuristički Određene faze Hladnog rata
Detant sistem	Popuštanje napetosti u odnosima blokova; u slučaju približavanja dva suprotstavljena sistema dolazi do unutrašnjih promena u SAD i SSSR; jedni postaju manje konzervativni, a drugi manje liberalni čime popušta zategnutost, ograničava se naoružavanje, a, posebno, „nuklearni arsenali"; ratuju samo male države pod nadzorom OUN i uz saglašavanje najmoćnijih	Teško ga je pronaći u praksi ili u istoriji – ovaj sistem je, da se poslužimo rečima Ernsta Hasa, heuristički Određene faze Hladnog rata

Međunarodni sistem	Glavna obeležja sistema	Primer postojanja sistema u praksi
Nestabilni blokovski sistem	Slučaj kada se međunarodni odnosi zaoštravaju protivrečnim interesima supersila i blokova kao i velikim brojem ratova u zemljama tzv. trećeg sveta; – OUN, ima samo ograničenu, posredničku ulogu, dok mešanje u unutrašnje stvari suverenih država odlikuje politiku otvorene primene sile	Teško ga je pronaći u praksi ili u istoriji – ovaj sistem je, da se poslužimo rečima Ernsta Hasa, heuristički Određene faze Hladnog rata
Nepotpuni nuklearno-difuzni sistem	Svojevrsnu teorijsku razradu pojedinačnog veto sistema usaglašenu sa stvarnošću međunarodnih odnosa s kraja šezdesetih godina našeg veka – Sada primerenije stvarnosti postojanja petnaestak država posednica nuklearnog naoružanja, najjačima ostavlja samo preimućstvo „prvog udara" (first strike); u takvim uslovima, dalje, vodi se veliki broj ratova na vanevropskim prostorima, uloga OUN vidno slabi a odnosi SAD i SSSR se zaoštravaju	Teško ga je pronaći u praksi ili u istoriji – ovaj sistem je, da se poslužimo rečima Ernsta Hasa, heuristički Određene faze Hladnog rata

Ovaj teoretičar, inače, pojam poretka upotrebljava veoma retko, sporadično. Prvi model (sistem ravnoteže snaga) približno odgovara odlikama međunarodnih odnosa na našem kontinentu u XVIII, XIX i početkom XX veka. Za razliku od ostalih ponuđenih modela to je jedini sistem koji ne sadrži kasnije neizbežne političke podsisteme u svom okviru. Kao što mu i ime nagoveštava, radi se prvenstveno o odnosu moći – ne samo iz razloga uopštavanja, nego pre svega zbog prirode ondašnjih sistema država, Kaplan nije preduzimao dalje raščlanjavanje tako jednostavnih stvarnih sistema i teorijskog modela koji ga „prati", na nekakve podsisteme. Glavni činioci sistema ravnoteže snaga su tzv. nacionalni akteri.[553]

[553] *Morton A. Kaplan, Some Problems of International System Research, op. cit., p. 478.*

Da bi, po njemu, jedan ovakav sistem funkcionisao i bio stabilan treba da ga sačinjava najmanje pet ili više aktera koji deluju relativno samostalno. Slično „nevidljivoj ruci" (*invisible hand*) u učenju Adama Smita, sistem ravnoteže snaga je vođen i održava se slobodnim ispoljavanjem sebičnih interesa u međusobnoj utakmici bez potrebe za međusobnim usklađivanjem od političkog podsistema.[554] Kaplanov analitički model ravnoteže snaga ne treba, naravno, poistovećivati sa zamislima ravnoteže snaga uopšte i svim konkretnim istorijskim oblicima njenog ospoljavanja. Njegov model je, naime, tesno iskustveno vezan za pomenuto istorijsko razdoblje međunarodnih odnosa u Evropi.

Da sadržaj pojma ravnoteže snaga skoro nema „obala", njegovu himeričnost, pokazao je ubedljivo Hans Morgentau odredivši ga na sledeći način kao:

a) politiku koja cilja na određeno stanje stvari;

b) stvarno stanje stvari;

v) približno jednaku raspodelu moći i

g) bilo koju raspodelu moći.[555]

Ako se pojam ravnoteže snaga shvata u navedenoj značenjskoj širini, onda svi teorijski modeli koje je dao Kaplan predstavljaju samo njegove različite, preobražene izraze. Uostalom, i sam Morgentau je tvrdio tako nešto izučavajući međunarodni bipolarni sistem svoga vremena.
Analizirajući, dakle, sistem koji je stvarno postojao, Kaplan uopštava pravila kojih treba da se pridržavaju njegovi glavni činioci:

1) radi na povećanju svojih mogućnosti (*capabilities*), ali pregovaraj radije nego da ratuješ;
2) tuci se radije nego da propustiš priliku da uvećaš svoje sposobnosti;
3) prestani sa ratom pre nego što ukloniš jednog bitnog nacionalnog aktera;
4) deluj tako da se suprotstaviš svakom savezu ili pojedinačnom akteru koji teži da zadobije položaj nadmoći u odnosu na ostatak sistema;

[554] *Hans Morgenthau, Politics among Nations, Knopf, New York, 1978, 5th rev. ed., pp. 226, 227.*
[555] *Isto.*

5) deluj tako da obuzdaš aktere koji su privrženi načelima nadnacionalne organizacije;
6) dozvoli pobeđenim ili obuzdanim važnim nacionalnim akterima da ponovo uđu u sistem kao prihvatljivi partneri ili deluj tako da dovedeš nekog ranije nebitnog aktera u red bitnih aktera. Smatraj sve bitne aktere za prihvatljive partnere.[556]

Sistem ravnoteže snaga može da se preobrazi u bilo koji od ostalih pet ponuđenih modela. Ipak, najizgledniji je njegov „prelaz" u bipolarni sistem što se događa ukoliko dva nacionalna aktera i njihovi saveznici stvore nadmoćne blokove. Kaplan razlikuje „labavi" i „kruti" bipolarni sistem. „Labavi" bipolarni sistem odlikuje, u odnosu na sistem ravnoteže snaga, veća složenost jer osim nacionalnih sadrži i nadnacionalne aktere – „blokove" i organizacije opšteg karaktera.[557] Kao oko magneta, oko dva izrazita pola moći, okupljaju se manji nacionalni akteri. Takvi blokovi oličavaju nadnacionalne činioce, dok je jedini opšti akter OUN.
Ne postoje jednobrazna pravila kao u slučaju sa teorijskim modelom ravnoteže snaga; nije, naravno, teško zaključiti koji je stvarni međunarodni sistem Kaplan imao u vidu. Glavni činioci tog modela, „blokovi", imaju hijerarhijsku organizaciju, ali je moguć slučaj da jedan ili drugi blok bude „labavije" povezan. Ako se dogodi slučaj da oba bloka postanu „nehijerarhijski" organizovana, bipolarni model prelazi u sistem ravnoteže snaga, što će reći da se vraća u jednostavnije, prethodno stanje. Postoji, takođe, mogućnost da opšti akter bude „potpuno uspešan u izvršavanju svoje uloge",[558] što vodi u stvaranje opšteg međunarodnog sistema.

Zavisno od toga ko igra odlučujuću ulogu u opštoj međunarodnoj organizaciji koja ga stvara, takav međunarodni sistem može da preraste u hijerarhijski međunarodni sistem iza koga se zaklanja hegemonija jedne ili više država. Na taj način opšta međunarodna organizacija skriva suštinu odnosa u međunaro-

[556] *Isto, pp. 36–43.*
[557] *Isto, p. 42.*
[558] *James Doguherty & Robert Pfaltzgraff, Contending Theories of International Relations, op. cit., p. 158.*

dnom sistemu (*Power politics in disguise – Schwarzenberger*). Sličnost između razvojnih pravaca svetskog sistema posle Hladnog rata i Kaplanovih razigravanja mogućih preobražaja labavog bipolarnog sistema je previše uočljiva da bi bila zaobiđena.
U krajnjem ishodu potpuno je svejedno da li stvarni hegemon današnjeg sveta teži da institucionalizuje svoju premoć koristeći se univerzalnom međunarodnom organizacijom ili nastoji da mimo nje, posle sloma svog najvećeg takmaca, nametne silom hijerarhijski međunarodni sistem. Kaplan je dalekovido predvideo oba moguća pravca preobražaja labavog bipolarnog sistema u stvarnosti međunarodnih odnosa, a ne samo u „igri" teorijskih modela za potrebe naučne analize.

Prva dva modela, sistem ravnoteže snaga i labavi bipolarni sistem, su, inače, najbliži stvarnim, konkretnim istorijskim međunarodnim sistemima, odnosno, najmanje su teorijske konstrukcije (tzv. heurističke sinteze) u poređenju sa preostala četiri modela.

Već je model tzv. krutog bipolarnog sistema mnogo manje oslonjen na nekadašnje i postojeće međunarodne sisteme. Premda je u osnovi veoma sličan modelu „labavog bipolarnog sistema", postoje i neke krupne razlike. Ako oba bloka imaju strogu hijerarhijsku organizaciju, ispunjen je glavni uslov za stabilnost ovakvog sistema. Najvažnija razlika, koju treba istaći povodom ovog sistema u odnosu na druge modele, tiče se njegovih činilaca. On ne sadrži, naime, nacionalne aktere koji nisu članovi jednog od dva bloka: „U njemu nema prostora za neutralne", kako su to primetili neki od tumača Kaplanove teoreme.[559]

Opšti akter iščezava ili u velikoj meri gubi ulogu koju je imao u pređašnjem modelu. Zbog tako oštre podele na dva bloka u „krutom bipolarnom međunarodnom sistemu", pri čemu nije ostavljena mogućnost za bilo kakve „međupoložaje" u rasponu pomenutih krajnosti, strogo teorijski govoreći ovaj odnos je teško uopšte nazivati sistemskim. Opštenje je, naime, na tako niskom stepenu da je pravilnije govoriti o dva posebna sistema nego o blokovima koji su, navodno, podsistemi jedne celine.

[559] *Morton A. Kaplan, System and Process in International Politics, op. cit., p. 45.*

Ako, primera radi, izuzmemo postojanje nekih neutralnih država kao i pokreta nesvrstavanja u jednoj meri, oštrina podele sveta posle Drugog svetskog rata približno odgovara modelu „krutog bipolarizma". Univerzalni akter, OUN, bio je samo institucionalni odraz pomenute podele. Nedostatak bilo kakve solidarnosti odlikuje ovaj sistem; reč je o skoro ničim, osim strahom od međusobnog uništenja, sputanoj borbi za svetsku hegemoniju između dva bloka. I u ovom slučaju Kaplan utemeljuje svoju teoriju u stvarnost ondašnjih međunarodnih odnosa tvrdeći kako je sukob većih razmera malo verovatan zbog opasnosti od upotrebe nuklearnog oružja.
Ovaj pouzdani analitičar suštine međunarodne politike, dobro poznajući večitu borbu za premoć u odnosima naroda i država, ispravno tvrdi da će bilo koja strana (blok) nastojati da preokrene odnos u svoju korist ako se ukaže ma i najmanja prilika.[560]
Kao što je već kazano, opšti međunarodni sistem nastaje širenjem i jačanjem univerzalnog aktera u tzv. labavom bipolarnom modelu. Pri tome, blokovski akteri iščezavaju, a nacionalni politički činioci predstavljaju glavne subjekte sistema. U okvirima ukupnog sistema deluje i međunarodni politički podsistem. Opšti međunarodni sistem je visoko integrisan i solidaran; ujedinjene su političke, privredne i upravne funkcije, a celina sistema je gusto premrežena normama međunarodnog prava. Takav skup država ima sve važne odlike društvenosti. Između ostalog, opšti interes i vrednosti se stavljaju visoko iznad nacionalnog interesa i posebnih vrednosti, što se nikako ne može kazati za odnose u prethodna tri analizirana sistema.
Ovaj model odgovara i zalaganjima idealista i legalista za stvaranjem neke vrste svetske konfederacije u kojoj bi države članice sačuvale svoju izvornu suverenost i nezavisnost. Kaplan, međutim, opravdano upozorava i na neke opasnosti koje krije jedan ovakav model kao svoje razvojne mogućnosti. Po logici stvari, naime, ovaj sistem dostiže najviši stepen vlastite integracije ne kao svetska konfederalna država, nego upravo u obliku svetske države čiji su glavni subjekti pojedinci... To onda, naravno, nije više model konfederacije nezavisnih i suverenih država, nego hijerarhijski međunarodni sistem koji sa-

[560] *Isto, p. 48.*

činjavaju države ili, u krajnjem ishodu, svetska imperija koja ima jednu državu i jednu vladu.[561]

Univerzalna međunarodna organizacija može, u ovakvom jednom poduhvatu, da posluži kao sredstvo najmoćnijem da putem slabljenja, ili čak ukidanja suverenosti nacionalnih aktera nametne svoju hegemoniju. Jedno od najdelotvornijih sredstava u tom smislu je i prenaglašavanje pojedinačnih ljudskih prava i prava nacionalnih manjina na račun nacionalnih, tj. kolektivnih prava. Sličnost sa današnjim sukobom zagovornika ovakvog univerzalizma i suverenosti srednjih i malih država nije nagovešetena – ona upravo bode oči!

Da je Kaplan zaista iscrpno razigrao skoro sve mogućnosti pretvaranja svojih modela jednih u druge, govore sledeći primeri: prvo, opšti međunarodni sistem, veli on, može jačanjem dva ili više središta moći da se preobrazi u bipolarni sistem, odnosno u sistem ravnoteže snaga. Drugo, čak i kad se ostvari pomenuti poželjni model opšteg međunarodnog sistema, nema jemstva da on neće poslužiti nekoj, u međuvremenu ojačaloj državi da ga nasilno pretvori u jedan od oblika hijerarhijskog međunarodnog/svetskog sistema po meri svojih posebnih interesa.[562]
U njegovo vreme, krajem pedesetih godina XX stoleća, radilo se o domišljatom razigravanju mogućnosti unutar analitičkih konstrukcija („heurističkih sinteza") primene sistemske teorije u izučavanju međunarodnih odnosa; danas je izvesnost ospoljavanja pojedinih zamisli znatno uvećana.

Hijerarhijski međunarodni sistem je peti model koji nudi i obrazlaže Morton Kaplan. Moć je u ovom modelu, kao što mu i ime kaže, oštro podeljena između onih sa dna „piramide" i vrha koji pripada jednoj ili grupi država. Podsetimo se, kada unutar opšteg međunarodnog sistema jedan od nacionalnih aktera nesrazmerno ojača u odnosu na ostale, on ga silom preobražava u hijerarhijski model. Kaplan razmatra dve vrste ovakvih sistema:

[561] *Isto, p. 48.*
[562] *Isto, p. 48.*

- „direktivni hijerarhijski međunarodni sistem",[563] koji ima odlike izraženog autoritarnog upravljanja;
- nasuprot tome, u slučaju da se opšti međunarodni sistem preobrazi u hijerarhijski kao u nekakvu „višu formu", onda se, po Kaplanu, radi o „nedirektivnom sistemu" koji je demokratski po prirodi svoje organizacije. U jednom takvom sistemu nacionalni akteri gube svoje uloge podsistema i predstavljaju pre teritorijalno-upravne delove celine, nego nezavisne političke jedinice.[564]

Međunarodni interes, međunarodne norme i vrednosti imaju prvenstvo u odnosu na nacionalni interes, posebne vrednosti i unutrašnje pravo. Idealno poželjno stanje međunarodnog hijerarhijskog sistema jeste oblik svetskog političkog sistema koji se neposredno zasniva na pojedincima kao svojim glavnim činiocima. Pritom se ne poriče mogućnost postojanja nekih „međupoložaja" između pojedinaca i svetskog vrha u celini sistema, ali im se daje drugorazredna uloga.
I u slučaju modela pod nazivom „pojedinačni veto sistem" (*The Unit Veto System*), Kaplan nije otišao predaleko od konkretne stvarnosti međunarodnih odnosa, naime, postojanja nuklearnog oružja i opasnosti da dođe do nekontrolisanog širenja njegovih posednika. Premda je u vreme kada se pojavila čuvena Kaplanova studija, krajem pedesetih godina XX veka, ovaj model bio veoma udaljen od stvarnosti tadašnjih međunarodnih odnosa, danas su stvari u tom pogledu značajno drukčije. Broj posednika najsavršenijeg nuklearnog oružja se zaista uvećao, s pretnjom da se taj proces nastavi... tako da već sada nismo daleko od hobzijanskog „prirodnog stanja" u kome svako sebi može da pribavlja pravdu...

Kaplanov teorijski model podrazumeva, naime, postojanje nacionalnih i blokovskih aktera u sistemu koji se ponašaju po pravilima „prirodnog stanja" – „ne činiti drugome ono što ne želiš da bude učinjeno tebi". Osnovni uslov, koji

[563] *Isto, p. 49.*
[564] *Isto, p. 50.*

treba da bude ispunjen da bi ovakav sistem mogao da deluje, jeste sposobnost svakog činioca sistema da uništi bilo kog drugog aktera ukoliko je napadnut, pa čak i u situaciji kada sukob podrazumeva međusobno nestajanje obe strane.[565] Da bi ovako nešto bilo moguće, svaki subjekt sistema treba da poseduje nuklearno oružje. Pojedinačni veto sistem najlakše može da nastane preobražajem modela ravnoteže snaga, labavog i krutog bipolarnog, a teže evolucijom opšteg sistema.
Ukoliko se ova poslednja pomenuta mogućnost i ostvari, onda je pojedinčni veto sistem sastavljen samo od nacionalnih, ali ne i blokovskih aktera. Teorijski, ovakav sistem je stabilan samo kada je svaki njegov član u stanju da uzvrati delotvorno na napad; ako nije u mogucnosti da to učini iz bilo kojih razloga, biva poništen kao akter sistema. To znači da je ovaj model ipak najnestabilniji od svih predloženih jer je, osim u „ledenim pustinjama apstrakcije", teško zamisliti potpuno jednaku raspodelu moći između svih subjekata sistema.

Kaplan razrađuje još jednu zanimljivu mogućnost preobražaja pojedinačnog veto međunarodnog sistema: neko od primarnih aktera, naime, može da ucenjuje uspešno sve ostale koristeći iznenađenje ili druge načine, i tako ukloni svoje protivnike. Ovakav, najmanje verovatan, preobražaj vodio bi ka uspostavljanju hijerarhijskog sistema; u slučaju da se dva aktera nametnu ostalima u sistemu, razume se, novonastali model bio bi po svojoj strukturi bipolaran...

Predloženi Kaplanovi sistemi su isprobani računarski, pomoću pojedinih matematičkih operacija u pogledu njihove formalno-logičke doslednosti.[566] Od pominjanih šest modela, samo su prva dva imala svoje nesumnjive, konkretne istorijske uzore: sistem ravnoteže snaga i bipolarni međunarodni sistem. Dalje, izuzev opšteg i hijerarhijskog sistema, za ostala četiri važe sledeće pravilnosti:

a) stepen unutrašnje organizacione integracije je mnogo veći kod nacionalnih aktera, nego u samom međunarodnom sistemu, i primera radi, međunarodno pravo je u potpunosti potčinjeno nacionalnom pravnom poretku;

[565] *Donald L. Reinken, „Explorations of the Balance of Power: A Progress Report", in Morton Kaplan, ed. New Approaches to International Relations, op. cit., pp. 459–481.*
[566] *Morton A. Kaplan, System and Process in International Politics, op. cit., p. 52.*

b) takve međunarodne sisteme odlikuju mala solidarnost i visoka nesigurnost u odnosima njihovih glavnih aktera...[567]

Ovaj najistaknutiji predstavnik „sistemskog pristupa" u izučavanju međunarodnih odnosa ističe, inače, veliku povezanost i međusobni uticaj unutrašnje i spoljne politike. Za njega je nacionalni interes objektivna kategorija koja se može racionalno, tj. naučno odrediti i spoznati. U tom pogledu je od značaja razlikovanje koje pravi između potreba, ciljeva i vrednosti: svaki sistem, navodno, ima svoje potrebe koje proističu iz njegove strukture; te potrebe, dalje, određuju ciljeve sistema, i na kraju, ciljevi predstavljaju, zapravo, vrednosti po sebi i za sistem (*system values*).[568]
Ciljevi koji stvarno zadovoljavaju potrebe sistema nezavisno da li su odlučioci svesni toga ili ne, smatraju se vrednim za taj sistem (*valuable*); nasuprot tome, ciljevi koji, gledano iz subjektivnog ugla, izgleda da zadovoljavaju potrebe sistema jesu vrednovani (*valued*). Da nije pravio ovu razliku između „stvari po sebi" i „stvari za nas" Kaplan bi, po našem mišljenju, ozbiljno doveo u pitanje objektivnost svoga „sistemskog pristupa" izučavanju međunarodnih odnosa. Strukturalno-funkcionalistički, kibernetski, odnosno, sistemski okvir je, inače, *conditio sine qua non* pozitivističkog izučavanja međunarodnih odnosa od pojave čuvene Kaplanove studije.
Kaplan je doslednije i razuđenije od bilo koga pre i posle njega koristio takav obrazac mišljenja. Tome u prilog ide, između ostalog, i njegovo kasnije naknadno „razgranavanje" predloženih šest modela sa još četiri nova.

Sedmi po redu, tzv. vrlo labavi bipolarni sistem nastaje daljim labavljenjem „labavog bipolarnog sistema" koje se očituje kroz: porast atomske ravnoteže pri čemu, zbog straha od opšteg rata, preovlađuju „mikro" oružani sukobi u područjima manje opasnosti; blokovi slabe, ali su i dalje prisutni u sistemu; nesvrstani dobijaju veću ulogu i značaj u OUN; dolazi do delimičnog širenja atomskog

[567] *Andreja Miletić, Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa, op. cit., str. 58.*
[568] *Karl W. Deutsch and David J. Singer, „Multipolar Power Systems and International Stability," World Politics, XVI (April 1964) p. 390.*

oružja, a svetska organizacija je suočena sa veoma teškim zadacima da vrši posredničku i kontrolnu ulogu u stalnim sukobima...
Preduslovi za naredni osmi model (*detente system*) su: popuštanje napetosti u odnosima blokova; u slučaju približavanja dva suprotstavljena sistema dolazi do unutrašnjih promena u SAD i SSSR; jedni postaju manje konzervativni, a drugi manje liberalni čime popušta zategnutost, razigrava buduće odnose Kaplan; ograničava se naoružavanje, a, posebno, „nuklearni arsenali"; ratuju samo male države pod nadzorom OUN i uz saglašavanje najmoćnijih.

Devetim sistemom (*nestabilni blokovski*) Kaplan pokušava da „predvidi" slučaj kada se međunarodni odnosi zaoštravaju protivrečnim interesima supersila i blokova kao i velikim brojem ratova u zemljama tzv. trećeg sveta; OUN, pri svemu tome, ima samo ograničenu, posredničku ulogu, dok mešanje u unutrašnje stvari suverenih država odlikuje politiku otvorene primene sile.

Najposle, deseti, *nepotpuni nuklearno-difuzni sistem* predstavlja svojevrsnu teorijsku razradu pojedinačnog veto sistema usaglašenu sa stvarnošću međunarodnih odnosa s kraja šezdesetih godina našeg veka. Pošto je malo verovatno da će baš svi akteri međunarodnog sistema doći u posed nuklearnog oružja, kako je inače sam predviđao pojedinačnim veto modelom, Kaplan sada primerenije stvarnosti postojanja petnaestak država posednica nuklearnog naoružanja, najjačima ostavlja samo preimućstvo „prvog udara" (*first strike*); u takvim uslovima, dalje, vodi se veliki broj ratova u vanevropskim prostorima, uloga OUN vidno slabi a odnosi SAD i SSSR se zaoštravaju...
Kaplanovih deset sistema su, uprkos navedenim nedostacima, poslužili kao intelektualni podsticaj mnogobrojnim istraživačima međunarodnih odnosa, a posebno onima koji produbljeno proučavaju teoriju i praksu međunarodnog sistema i svetskog poretka. Budući da se, kako i sam veli, bavio „suštinskim pravilima u međunarodnoj politici" (*essential rules*), razrađena teorijska shema, koju je dao, ipak ne „pokriva" sva ili bar većinu pitanja od značaja za nauku o međunarodnim odnosima.

Veliki značaj ima, takođe, i istraživanje odnosa rasporeda moći u međunarodnom sistemu i učestalosti rata, tj. drugim rečima, kakav je uticaj bipolarne, tripolarne ili multipolarne strukture na stabilnost međunarodnog sistema. Dojč

i Singer, u odgovoru na jedno takvo pitanje, tvrde da „kako se sistem kreće od bipolarnog ka multipolarnom, treba očekivati opadanje učestalosti rata".[569]
Narednim stavom dodatno pojašnjavaju ovo gledište: oni, naime, smatraju da blokovski sistem organizacije međudržavnih odnosa značajno ograničava slobodu nacionalnim akterima u pogledu samostalnog stupanja u saveze sa ostalim činiocima sistema. Međunarodni sistem je, po njima, stabilniji kada „nema nestašice alternativnih partnera".[570]
Razvijajući ovakvo svoje stanovište, Dojč i Singer tvrde da je trka u naoružanju u multipolarnom sistemu značajno manja nego u bipolarnom međunarodnom sistemu; primera, radi, države u multipolarnim sistemima odgovaraju samo na izazove koji su im neposredno upućeni. Što je još važnije, pred članicama multipolarnih sistema je daleko veći izbor raznovrsnih vidova saradnje, osim tradicionalnih vojnih i političkih oblika povezivanja.
Konačno, razvijanjem takvih unakrsnih veza, koje presecaju blokovske podele, ukupan međunarodni sistem postaje čvršće udružen i stabilan.[571]

Nasuprot navedenom gledištu Dojča i Singera, *Stenli Hofman* smatra, na primer, da je multipolaran sistem nestabilniji od bipolarnog; u vojnim i političkim odnosima velike izvesnosti, koji odlikuju sistem sa što manje središta moći, manji su i izgledi za nesporazume i sukobe. Postojanje više „neočekivanih" središta moći, po Hofmanu, ne samo što je nepoželjno nego je i opasno, jer se time povećava „ravnoteža neizvesnosti"[572] koja neizbežno vodi u trku u naoružanju i stalnu napetost.

U istom „tonu" je, analizirajući strukturu moći međunarodnog sistema početkom sedamdesetih godina XX veka, Ronald Jalem (*Ronald Yalem*) ocenio tada faktički tripolaran odnos SAD, SSSR i Kine, za manje stabilan sistem od bipolarnog. „Zbog veće izvesnosti da će se dve sile udružiti protiv treće u situaciji kada nema **države uravnoteživa**ča (podvukao D. S.) ili dovoljno snažnog

[569] *Isto, p. 390.*
[570] *James Dougherty & Robert Pfaltzgraff. Contending Theories of International Relations, op. cit., p. 162.*
[571] *Stanley Hoffmann, „Weigting the Balance of Power", Foreign Affairs, 59, July 1972, pp. 618–643.*
[572] *Isto.*

nacionalnog aktera da uređuje tripolarnost, ovaj sistem je osuđen na stalnu nestabilnost",[573] smatra Jalem.
Da je izvođenje zakonitosti u društvenim naukama, pa tako i u nauci o međunarodnim odnosima, **u većini slučajeva jalov posao**, pokazalo se i kada je Singer pokušao da proveri njegove i Dojčove tvrdnje upoređujući ih sa istorijskim činjenicama. Bez učešća Dojča, a u saradnji sa Melvinom Smolom (*Melvin Small*), on je istraživao razdoblje između 1815. i 1945. godine. Činjenice iz posmatranog razdoblja međunarodnog života nisu potvrdile hipotezu o „većoj stabilnosti multipolarnog rasporeda moći, odnosno češćem izbijanju ratova i drukčijih oblika sukobljavanja u blokovskim i bipolarnim sistemima.[574]

Štaviše, istorija međunarodnih odnosa u tom (i bilo kom drugom) razdoblju ne daje osnova za izvođenje zaključaka koji imaju opšte ili bar opštije važenje.
Kao što se može videti, između istraživača međunarodnih odnosa ne postoji saglasnost ni u pogledu prirode veze multipolarnosti–tripolarnosti–bipolarnosti i međunarodne stabilnosti. Navedeni autori, Dojč i Singer na jednoj, i Stenli Hofman i Kenet Volc (*Kenneth Waltz*),[575] na drugoj strani, samo zauzimaju krajnja stanovišta. Rouzkrensov model bimultipolarnosti nalazi se između krajnosti multipolarnosti ili bipolarnosti – jer, navodno, spaja pozitivne odlike oba sistema čiju sintezu predstavlja. U bimultipolarnosti, veli Rouzkrens, „dve ogromne države bi delovale kao regulatori za sukobe izvan njihovih teritorija; multipolarne države bi delovale kao posrednici i ublaživači za sukobe između bipolarnih sila".[576]

Oran Jang (*Oran R. Young*) osnovano kritikuje ova stanovišta zbog toga što, podjednako, Dojč, Singer, Hofman, Volc i njihovi istomišljnici prenaglašavaju strukturalnu stranu, zanemarujući pri tome „dinamiku međunarodnih sistema", prekide u razvoju, složenost odnosa podsistema, nesaglasnosti aktera sa opštesistemskim interesima...[577]

[573] *Ronald Yalem, „Tripolarity and the International System", ORBIS, Winter 1972, p. 1055.*
[574] *Singer and Small, Alliance Aggregation and the Onset of War, Free Press, New York, 1968, pp. 247–286.*
[575] *Kenneth N. Waltz, „International Structure, National Force and the Balance of World Power", Journal of International Affairs, XXi, No2, 1967, p. 229.*
[576] *Richard N. Rosecrance, „Bipolarity, Multipolarity and the Future", Journal of Conflict Resolution, X, 1966, p. 322.*

Doprinos izučavanju svetskog sistema i međunarodnog poretka na matrici odnosa centar–periferija dao je i Johan Galtung. Premda Galtung nije bio privrženik bilo kog naučnog ili nekog drugog pristupa u istraživanju posebno,[578] njegov poznati model tzv. feudalne strukture, kojim je nastojao da objasni sadržinu i oblike ispoljavanja hijerarhijskih društvenih odnosa uopšte, „kreće se" u okvirima postavki i načina razmišljanja sistemske teorije.
Modelom „feudalne strukture" Galtung, između ostalog, tumači i međudržavne i međunarodne odnose kao odnose vertikalne, jednosmerne komunikacije onih sa vrha (*Top-Dog*) piramide svetskog sistema (poretka) i dna takve hijerarhije (*Under-Dog*). Na drugi način rečeno, radi se o svojevrsnoj „društvenoj amebi" koju Galtung predstavlja slikovito i u obliku trougla. Poredak ili, pomodno, sistem, kakav se predstavlja pomoću „feudalnog modela", podrazumeva četiri moguća vida odnosa:

a) eksploatacije;

b) jednosmerne zavisnosti;

v) fragmentacije i

g) marginalizacije.[579]

Ovde ne treba ni podsećati kako ovakvi odnosi u potpunosti odgovaraju Galtungovom određenju „strukturalnog nasilja". Da bi se prevazišli odnosi takvog strukturalnog nasilja u međunarodnom sistemu, tj. izvršila „defeudalizacija", Galtung zagovara uspostavljanje horizontalnih, asocijativnih protivmodela:

a) jednakosti;

b) autonomije;

[577] *Oran R. Young, „Political Discontinuities in the International System", World Politics, XX, 1968, p. 369.*
[578] *Johan Galtung, Structural Analysis, Graphs nad Structures as Indicators, PRIO, Oslo, 1978, p. 12. Ili: Dragan Simić, Pozitivan mir, Akademia Nova, Beograd, 1993.*
[579] *Isto, p. 12.*

v) solidarnosti i

g) učešća.[580]

„Patrijarh istraživanja mira" je iskoristio prednosti sistemske teorije da prevaziđe formalnu stranu i učini sociološki prodor u „sparušeni" strukturalno-funkcionalistički i kibernetski kostur međunarodnog društva. To je posebno vidljivo u njegovom oštroumnom prepoznavanju lica, ali i naličja, pojave međuzavisnosti, jedne od ključnih odlika savremenih međunarodnih odnosa. Visok tehnološki stepen presudno utiče na to da je međuzavisnost postala, skoro za sve ljude i narode na planeti, objektivna pojava s kojom se mora računati.

Galtung, kao vrsni sociolog i politikolog, nije ostao samo na ovoj tvrdnji, nego je u svojim istraživanjima pokušao da „zahvati" dublje, ispod, sistemsko-strukturalne mreže međunarodnih odnosa. Tako je on ispravno istakao da u odnosima država i društava nejednake moći, u krajnjem ishodu, međuzavisnost uzrokuje da jači ekonomski iskorišćavaju i politički porobljavaju slabije. Na primeru odnosa koji vladaju na svetskom tržištu, Galtung pokazuje kako objektivna međuzavisnost postaje neophodna pozadina za uspostavljanje odnosa tzv. strukturalnog nasilja.[581]

Kada je reč o zamerkama i osporavanjima sistemske teorije i njene upotrebe u istraživanju pojava međunarodnog života, prva kritika odnosila se na organološku zasnovanost sistemske teorije. Bračni par Margaret i Harold Spraut (*Margaret and Harold Sprout*) smatra, naime, da se činjenice i pojave međunarodnog života ne mogu dublje ili jasnije spoznati time što se, čak i metaforički, poistovećuju biološki sa društvenim strukturama i funkcijama.[582] Jedna apstrakcija se teško može objasniti drugom apstrakcijom: Stenli Hofman, primera radi, „okrivljuje" sistemsku teoriju da ne obezbeđuje valjan okvir za predviđanje jer navodno „daje modele zamišljenih svetova, a ne uopštavanja

[580] *Johan Galtung, A Structural Theory of Imperialism, in EPR, IV, pp. 437–481.*

[581] *Isto.*

[582] *Harold and Margaret Sprout, The Ecological Perspective on Human Affairs with Special Reference to International Politics, Princeton University Press, Princeton, 1965, p. 208.*

stvarnog sveta".[583] Sistemska teorija je, misli Hofman, ubedljiv primer „pobede forme nad suštinom".[584] „Zato što ciljaju na visok stepen uopštavanja, pri tome potpuno odvojeni od stvarnog međunarodnog života, koriste sredstva i postupke drugih naučnih disciplina, modeli koje su dali Kaplan i Modelski ne hvataju gradivo politike",[585] zaključuje Hofman.

Ono što, po našem mišljenju, svakako stoji kad je reč o kritikama tzv. sistemskog pristupa u izučavanju međunarodnih odnosa, tiče se svođenja sistema samo na količinu komunikacija koja se unutar njega obavlja. U ovakvim „komunikacijskim sistemima" kratkovido se zanemaruje suština koja je pretežno sadržana u kakvoći poruka koje se prenose pomenutom „mrežom".

Ukratko, u želji da bude što više i po svaku cenu egzaktna, sistemska teorija se dobro uklopila u pozitivističko-bihejvioristički matricu mišljenja društva i čoveka. Da bi bila opštevažeća i opšteprimenljiva, „radila" u svim ili bar većini situacija, ona je pokušala da krajnje formalizovanim modelima u okvire svojih hipoteza „ugura" skoro nepojamnu složenost međunarodnih odnosa. Na taj način su izvan njenog analitičkog polja ostali mnogi nezaobilazni činioci političkog procesa: ustanove, kultura i njeni mnogobrojni sadržaji, nepredvidivo ponašanje čoveka u društvenim odnosima,...

Najoštriji kritičari, na primer, izričito zahtevaju napuštanje sistemske teorije jer je, navodno, iscrpla njene heurističke mogućnosti i postala samo „čarobna reč" ili „Sezam političke mudrosti"[586] za svakodnevnu i svakovrsnu upotrebu. Zbog naglašenog bavljenja pitanjima kao što su stabilnost, ravnoteža i održavanje sistema, ovoj teoriji je prebacivano zagovaranje *status quo*, tj. strukturalno-funkcionalistička zatvorenost koja ne ostavlja dovoljno prostora za neizbežne društvene promene.[587]

[583] *Stanley Hoffmann, Theory as a Set of Questions, op. cit., p. 44.*

[584] *Stanley Hoffmann, International Relations: The Long Road to Theory, Free Press, New York, 1961, p. 426.*

[585] *Isto.*

[586] *Robert A. Merton, Social Theory and Social Structure, op. cit., pp. 37–42.*

[587] *Raymond Aron, Peace and War, Doubleday, New York, 1966, p. 94.*

Najosnovanija primedba ove prirode, po našem mišljenju, odnosi se na zbrku koja proističe iz čestog nepravljenja razlike između konkretnih i analitičkih sistema, uglavnom nejasnog pojma tzv. okruženja (*system environment*), kao i proizvoljnog korišćenja organoloških analogija. Uostalom, naša analiza je iznela na videlo većinu zamerki o upotrebi sistemske teorije u izučavanju međunarodnih odnosa.

Još veće nejasnoće i protivrečnosti se mogu sresti kod autora koji nisu izvorni pripadnici ove „škole", ali sporadično koriste sistemsku teoriju jer im se čini da je nezaobilazna u izučavanju makronivoa društvenog organizovanja. Primera radi, u učenjima Arona, Hofmana i Kisindžera teško je razaznati na koji značenjski sadržaj ciljaju kada upotrebljavaju pojmove – sistem, odnosno, poredak, jer ih najčešće koriste kao sinonime. Radi se, u ovom slučaju, o predstavnicima realističke škole u izučavanju međunarodnih odnosa kod kojih je, otvoreno ili prikriveno, središnji organizujući pojam – moć.

Rejmon Aron (*Raymond Aron*) je jedan netipičan, „evropski" predstavnik ove škole. Premda pridaje veliki značaj moći kao sredstvu za postizanje nacionalnih ciljeva, Aron koristi i sistemski pristup. To je naročito vidljivo u njegovom određenju međunarodnog sistema kao „celine sastavljene od političkih jedinica (država) koje između sebe razvijaju redovne odnose i sposobne su da uđu u opšti rat".[588] Ovaj „socijalni filozof" je zagovarao primenu četvorostrane analize međunarodnih odnosa iz ugla:

a) teorije;

b) sociologije;

v) istorije i

g) praksologije.[589]

Aron smatra da je jedinstvenost međunarodnih odnosa u tome što se oni bave „odnosima između država od kojih svaka polaže pravo da uzme pravdu u vlastite ruke i bude samostalna u odlučivanju da li će ući u sukob ili neće".[590]

[588] *Isto, p. 2.*

[589] *Isto, p. 8.*

[590] *James Dougherty & Robert Pfaltzgraff, Contending Theories of International Relations, op. cit., p. 121.*

Aron ispravno ističe da su politički odnosi suverenih jedinica-država sama suština međunarodnih odnosa. Za razliku od Morgentauovog shvatanja, moć u jednom takvom međunarodnom sistemu nije cilj po sebi, nego je sredstvo za ostvarenje „mira ili slave ili uticaja na budućnost međunarodnog društva".[591]

Aron razlikuje homogene i heterogene međunarodne sisteme.[592] Slično Hofmanovim „umerenim" i Kisindžerovim „stabilnim", „homogeni sistemi" u svoj sastav uključuju države približno istog shvatanja politike. Nasuprot tome, u „heterogenim" sistemima države-članice su organizovane na osnovu suprotnih načela i imaju bitno različite vrednosti.

Differentia specifica homogenih u odnosu na hetrogene sisteme je u tome što su njihove političke vođe saglasne u pogledu dozvoljenih sredstava koja mogu biti upotrebljena za postizanje ograničenih ciljeva. Neizbežni sukobi se dešavaju unutar sistema, ali se njegovi osnovni okviri ne dovode u pitanje. Aron, na primer, smatra da je međunarodni sistem bio visoko homogenizovan od vremena „tridesetogodišnjeg rata" (1648) do izbijanja Francuske revolucije (1789), kao i kroz čitav XIX i početkom XX veka. U razdoblju Napoleonovih ratova i posle Drugog svetskog rata, sukobi su imali za cilj promenu osnova tada postojećih međunarodnih sistema, pa ih Aron označava kao „heterogene".

Po merilu rasporeda moći, Aron razlikuje bipolarne i multipolarne sisteme.[593] Osnovni cilj glavnih subjekata u bipolarnom sistemu je izbeći situaciju u kojoj se ostaje na milost ili nemilost svom suparniku. Zbog toga treba držati korak u međusobnoj trci za što veću moć i pri tome ne dopustiti jačanje protivničkog i slabljenje vlastitog saveza.

Sociološka razuđenost shvatanja međunarodnih odnosa u Aronovom učenju naročito je vidljiva u njegovom određivanju rata i mira. On, na primer, razmatra tri vrste mira:

a) mir ravnoteže nastao kao proizvod ravnoteže snaga;

[591] *Raymond Aron, Paix et Guerre entre les Nations, Calman-Levy, Paris, 1962; 1984, pp. 108–113.*

[592] *Isto, pp. 137–157.*

[593] *Stanley Hoffmann, Gullivers troubles or the setting of American Foreign Policy, Mc Graw-Hill Book Co, New York, 1968.*

b) mir hegemonije, tj. ostvarene prevlasti jedne ili grupe država nad ostalima i,

v) mir imperije, tj. nametnuto stanje u okviru jedne države-imperije.

Istorija je, kao što je poznato, prebogata primerima za svaku od navedenih vrsta mira.

U Aronovom shvatanju međunarodnog poretka prepoznatljiv je uticaj nemačkog istoričara Fon Trajčkea (*Heinrich von Treitschke*). On, na primer, savetuje političke vođe da uzmu u obzir činjenicu da je svaki poredak proizvod ravnoteže snaga nastao u borbi onih koji ga štite protiv onih koji teže njegovoj promeni; bezbednost sistema, po njemu, mora da bude za političkog odlučioca ispred poštovanja moralnih obzira – nije isti, sledstveno tome, moral građanina unutar pojedine države kao dela međunarodnog sistema i moral političkog vođe od čijih odluka zavisi sudbina svih.
Doduše, u Aronovom učenju se probija idealizam kada, na primer, zagovara stvaranje „međunarodne zajednice" koja bi se temeljila na svetskom pravu i opštem poretku vrednosti. Ovakav njegov svojevrsni preplet normativizma i realizma dovodi do nedoumice: kako je, naime, moguće pomiriti borbu za moć sa istovremenim poštovanjem moralnih i pravnih načela?
Stenli Hofman pravi razliku između dva idealna tipa međunarodnih sistema:

a) umereni i

b) revolucionarni.[594]

U umerene ubraja sve one sisteme koji se odlikuju multipolarnošću i postojanjem svojevrsnog „kodeksa međunarodne zakonitosti". Još određenije, Hofman ovde misli na umerenost metoda i ciljeva kao i gipkost saveza. Lako se može uočiti sličnost Aronovih „homogenih", Hofmanovih „umerenih" i Kisindžerovih „stabilnih" sistema. Revolucionarni međunarodni sistemi su najčešće bipolarni u pogledu rasporeda moći i imaju sledeće odlike: postavljaju se izrazito ambiciozni nacionalni ciljevi, a za njihovo ostvarenje koriste sva raspoloživa sredstva; silovito se stvaraju i razaraju savezi; najposle, spoljna politika ima prednost nad unutrašnjom...
I Hofman je bio potpuno svestan činjenice da su ovakvi sistemi prilično daleko od stvarnosti međunarodnih odnosa. Konkretni, istorijski međunarodni sistemi pre imaju odlike oba njegova teorijska modela – otuda sâm Hofman pokušava da miri vlastite teorijske krajnosti uvođenjem novog, višehijerarhijskog sistema. Ovaj „smešani" sistem, koji veoma podseća na Rouzkrensov bimultipolaran model, odlikuju:

a) funkcionalna hijerarhija i

b) regionalna decentralizacija.

U zasnivanju tzv. višehijerarhijskog sistema Hofman je imao neposredan uzor u ondašnjem bipolarnom međunarodnom sistemu: uz SAD i SSSR, izrastali su novi centri moći, Kina, Evropa i Japan.[595] Da u krajnjoj liniji nacionalni interes oblikuje svaku „objektivnu" naučnu analizu svedoči i Hofmanovo zagovaranje uspostavljanja takvog međunarodnog poretka koji treba da teži:

a) održavanju ili ponovnom uspostavljanju **izvesnog stepena hijerarhije** (podvukao D. S.) u međunarodnom sistemu, tj. sprečavanju da ovaj postane radikalnije egalitaran nego što je ovaj današnji;

b) negovanju **umerenosti** (podvukao D. S.) u izboru i upotrebi sredstava (zbog postojanja nuklearnog oružja)

v) zaštiti ne samo svojih materijalnih poseda, obezbeđenju sigurnosti i očuvanju moći i ranga, nego i uspostavljanju **svetskog poretka** (podvukao D. S.) koji će odgovarati tim ciljevima.[596]

„Teorija politike, domaće ili međunarodne, zahteva centralan koncept. Za opštu teoriju politike, kao centralni fokus služi **koncept interesa definisan kao moć** (podvukao D. S.), dok teorija međunarodne politike mora biti usred-

[594] *Isto.*

[595] *Stanley Hoffmann, Gulivers Troubles, op. cit., pp. 344–347. Navedeno prema: Andreja Miletić, Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa, op. cit., str. 145.*

[596] *Hans Morgenthau, Dilemmas of Politics, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 54.*

sređena na koncept nacionalnog interesa",[597] kaže Morgentau. Hofman je, inače, samo nešto „blažim" rečima kazao isto o poželjnom međunarodnom poretku za SAD, što je pre njega već rekao Hans Morgentau. Rodonačelnik savremene realističke škole u teoriji međunarodnih odnosa smatra, naime, da se osnovni američki nacionalni interes nalazi u takvom globalnom odnosu snaga u kome:

a) postoji u Evropi ravnoteža moći koja obezbeđuje da se nijedna država ili grupa država ne izdigne u tolikoj meri da ugrozi jedinstvenu poziciju SAD kao **sile hegemona bez rivala** (podvukao D. S.) u Zapadnoj hemisferi i,

b) održavanje iste, takve, „ravnoteže" snaga u Aziji čije bi narušavanje imalo teške posledice po interese SAD.[598]

Realisti su, inače, po prirodi stvari, okrenuti nacionalnom interesu vlastite zemlje i istraživanju najboljih načina da se on ostvari. Pojedini od njih čak smatraju „da je naš sopstveni nacionalni interes sve što smo zaista sposobni da znamo i shvatimo."[599] Otuda je većini „realista" zajedničko razumevanje međunarodne politike kao „trajnog napora da se održi i poveća sila jedne nacije i da se održi u ravnoteži ili smanji sila drugih nacija".[600]
Niko se nije tako uspešno poslužio rezultatima izučavanja stvarnih međunarodnih sistema u svrhu vlastitih teorijskih uopštavanja kao što je to učinio Henri Kisindžer. Njegova doktorska disertacija predstavlja studiju razdoblja evropske politike i diplomatske istorije od 1812. do 1822. godine. U tom ključnom razdoblju (*crucial period*)[601] mogao je da proučava, kao u laboratoriji, prirodu i kakvoću političkih vođa, uticaj unutrašnje na spoljnu politiku, odnos

[597] *Isto.*
[598] *Hans Morgenthau, „What is the National Interest of the United States?", „In Defense of National Interest", pp. 5, 6, 11; A New Foreign Policy for the United States, p. 157. Navedeno prema: Andreja Miletić, Nacionalni interes u američkoj teoriji međunarodnih odnosa, op. cit., str. 48.*
[599] *George Kennan, American Diplomacy 1900–1950, University of Chicago Press, Chicago, 1951, pp. 102, 103.*
[600] *Leon N. Lindberg, Political Integration, navedeno prema: James Pfaltzgraff & Robert Dougherty, Contending Theories of International Relations, op. cit., pp. 109, 110.*
[601] *Henry A. Kissinger, A. World Restored – Europe After Napoleon: The Politics of Conservativism in a Revolutionary Age, Grosset and Dunlap, New York, 1964.*

između diplomatije i vojne politike u stabilnim i revolucionarnim međunarodnim sistemima... Mir, do koga se došlo ustanovljavanjem međunarodnog sistema na Bečkom kongresu 1815. godine, potrajao je, kao što je poznato, čitav vek; ratovi, koji su u međuvremenu vođeni, nisu dovodili u pitanje temelje evropskog poretka ustanovljenog na početku XIX stoleća.
Iz analize međunarodnih odnosa u pomenutom razdoblju Kisindžer je izlučio dva teorijska sistema:

a) stabilni (*stable*) i

b) revolucionarni (*revolutionary*).

Po njegovim rečima, stabilnost u prvom modelu se ne zasniva na bezuslovnom miru i traganju za mirom po svaku cenu, nego se jedan poredak smatra stabilnim ukoliko proishodi iz opšte prihvaćene legitimnosti.[602]
Kisindžer shvata legitimnost kao „ništa više nego jedan međunarodni sporazum o prirodi izvodljivih dogovora i o **dopustivim ciljevima i metodima** (podvukao D. S.) spoljne politike".[603] Kao što se vidi, u navedenom određenju legitimnosti naglasak je na „dopustivim ciljevima i sredstvima spoljne politike"; o „dopustivosti" se ovde govori sa stanovišta očuvanja osnovnih okvira međunarodnog sistema. Još određenije, sredstva i ciljevi subjekata jednog međunarodnog sistema ne mogu biti neograničeni, tj. ne mogu dovoditi u pitanje sistem kao takav.

Legitimnost, po njemu, znači prihvatanje osnovnih okvira i načela sistema pre svega od velikih sila; pošto se sukobi ne mogu u potpunosti izbeći, da bi sistem bio stabilan neophodno je ograničiti njihov obim i domet. Samo pod ovakvim uslovima diplomatija može da odigra značajnu ulogu; ona je, naime, moguća „kao smanjivanje (podešavanje) razlika kroz pregovore" jedino ukoliko se poštuje legitimnost postojećeg međunarodnog sistema. Legitimnosti, samim tim i diplomatije, nema ukoliko nema ravnoteže snaga u sistemu. Kisindžer smatra da mir nije glavni zadatak ravnoteže snaga i ne može biti cilj

[602] *Isto, p. 1.*
[603] *Isto, p. 2.*

moćnih država koje vode glavnu reč u sistemu.[604] Stabilnost, odnosno legitimnost sistema treba čuvati i po cenu rata...

Na drugoj strani, revolucionarni međunarodni sistem odlikuju težnje nezadovoljnih velikih sila da promene sam sistem. Na primeru ponašanja Francuske od vremena Revolucije 1789. godine do Bečkog kongresa 1815. godine, Kisindžer je pokazao osnovne odlike ovog modela međunarodnog sistema: „Nesporazumi se više nisu ticali prevazilaženja razlika **unutar** (podvukao D. S.) jednog prihvaćenog okvira, nego vrednosti samog okvira."[605]
Dotadašnja ravnoteža snaga je izgubila svoju savitljivost, a političke razmirice su dobile razmere suštinskog neslaganja. Ciljevi, a saobrazno njima i sredstva, spoljne politike Francuske posle 1791. godine uzdrmavali su same temelje sistema ravnoteže snaga koji je postojao u takvom obliku tokom čitavog XVI i XVII veka. Izgradnja ravnoteže snaga na novim osnovama bila je moguća posle ratova protiv Napoleona samo uz nametanje ograničenja na ciljeve i sredstva glavnim subjektima međunarodnog sistema, ispravno je primetio Kisindžer.

Proučavanje uslova i činilaca, koji utiču na stabilnost, odnosno nestabilnost jednog međunarodnog sistema na primeru diplomatske istorije Evrope početkom XIX veka, poslužilo je ovom visprenom teoretičaru i još boljem praktičaru međunarodne politike da valjano sagleda i oceni odnose u svetu sredinom našeg stoleća, u vremenu postojanja tzv. nuklearne pretnje. Više nego ikada ranije u ljudskoj istoriji pokazala se neophodnost da države upotrebljavaju ograničena sredstva i teže ograničenim ciljevima. Početkom šezdesetih godina američka spoljnopolitička doktrina se menjala upravo pod uticajem Kisindžerovih shvatanja o potrebi vođenja ograničenih ratova, i u tom pogledu razvoja konvencionalnih snaga i taktičkog nuklearnog oružja.

Poput Morgentaua, i Kisindžer smatra da ideološka zaslepljenost nekog od subjekata sistema može da ima poguban uticaj na stabilnost ukupnog međunarodnog poretka. Ideološki fanatizam, često skrivan iza pozivanja na visoka moralna načela, po pravilu teži ostvarenju maksimalnih ciljeva. U tom pogledu je po stabilnost međunarodnog sistema, mnogo „zdravija" spoljna politika zasnovana na konkretnim interesima, nego ona koja je zasnovana na ideološkim predrasudama i navodnom poslanju jedne zemlje ili naroda u međunarodnim odnosima. Kao što je poznato iz dosadašnje političke istorije, najdublje rovove u odnosima naroda i civilizacija „kopaju" upravo ideološke i verske razlike; često, pri tome, ne ostaje nimalo prostora za diplomatsko delovanje...
Mnogo više na osnovu političke prakse nego što su na njega uticali razlozi teorijske prirode, Kisindžer zaključuje da je stabilan međunarodni sistem moguć samo u uslovima ravnoteže moći i neprijateljstava. „Ako nas istorija ičemu uči to je da ne može biti mira bez ravnoteže niti pravde bez ograničavanja."[606]
Navedeni iskaz predstavlja „vjeruju" Kisindžerovog shvatanja međunarodnih odnosa i, što je za nas još važnije, međunarodnog sistema i poretka.
On, dalje, pripisuje presudan uticaj unutrašnje politike države na njenu spoljnu politiku. Države sa „stabilnom" unutrašnjom politikom vode umerenu spoljnu politiku i ne upuštaju se u „rizične i nepredvidive akcije". Takve države, obrazlaže ovu svoju tezu Kisindžer, zapravo nemaju potrebu da skreću pažnju vlastitog javnog mnjenja sa rovitog unutrašnjeg stanja, privrednih i političkih promašaja vladajućeg režima ili da time prikrivaju skandale koji se vezuju za njihove vodeće političare.
To se posebno odnosi na njegovo upozorenje da zaslepljeno ideološko samoljublje i vera u univerzalno važenje i primenljivost vlastitih vrednosti neizbežno vode u duboku šizmu koja onemogućava i sâmo postojanje međunarodnog sistema.[607]
Iz ugla istraživanja ideja poretka i, naročito, zamisli stvaranja univerzalne države, veoma je značajno učenje američkog politikologa Roberta Štrausa-Ipea (*Robert Strausz-Hupe*). Sukobi koji se javljaju u međusobnim odnosima pojedinaca i između država, po Ipeu, uglavnom imaju zajednički uzrok u nagonu moći (*power urge*), koji je u osnovi nagona „samouvećanja i samopotvrđiva-

[604] *Isto, p. 1.*
[605] *Isto, p. 4.*
[606] *Henry A. Kissinger, White House Years, Little Brown Company, Boston, 1979, p. 232.*
[607] *Henry A. Kissinger, Domestic Structure and Foreign Policy, in American Foreign Policy, New York, 1977, p. 12.*

nja".[608] Neizbežna unutrašnja borba za moć, koja plamti u svakom pojedincu, „preliva" se na odnose u međunarodnom sistemu i otelovljuje se u nekolikim vrstama sukoba: pokušaju jedne države da nametne svoju političku ideologiju drugoj državi; psihološkim stanjima, kao što su strah i mržnja; netrpeljivostima koje proističu iz različitih „društvenih struktura" i kultura; suprotstavljenim ekonomskim interesima, teritorijalnim sporovima,...

Međunarodni poredak je, po Ipeu, prošao kroz tri „sistemske revolucije": počev od sistema gradova-država, iz razdoblja antičke Grčke, preko sistema „nacionalnih država" do njegovog nezadrživog preobražaja u sistem „ujedinjenja globusa" (*Unification of the Globe*), tj. svetsku državu.[609] Ondašnja borba između SAD i SSSR se i vodila zbog toga što su obe „velesile" polagale pravo na ulogu „države-Pijemonta" u poduhvatu stvaranja univerzalne države. U krajnjem ishodu treće „sistemske revolucije", smatrao je ovaj vrsni politikolog i geopolitičar, Zapad, na čelu sa SAD, treba da igra odlučujuću ulogu. Atlantski savez, poručivao je početkom pedesetih godina dalekovido Ipe, je jezgro „federativne moći Zapada", a ne samo najmoćniji bedem protiv pretnje SSSR; NATO je „vodeći pregalac" SAD u oblikovanju budućeg svetskog poretka. Ovakvi stavovi Ipea predstavljaju „prethodnicu" mnogobrojnim kasnijim otvorenijim zalaganjima za izgradnju „novog svetskog poretka" na čelu sa SAD.
Da ovakva stanovišta nisu nenameravani rezultati proučavanja međunarodnih odnosa, nego upravo kvintesencija njegovog promišljanja svetske politike, svedoči Ipeovo zalaganje da SAD moraju da razviju, u odnosu na tadašnjeg glavnog takmaca, „stratešku nadmoć, vojnu 'gipkost', prošire i ojačaju sistem vlastitih saveza, čvrsto udruže Zapadnu Evropu u strukture Atlantske zajednice,... s ciljem da se stvori svetski poredak koji će biti zasnovan na vrednostima zapadne civilizacije".[610]

[608] *Robert Strausz-Hupe and Stefan T. Possony, International Relations, Mac Grow-Hill, New York, 1954, p. 11.*
[609] *Hupe, Kintner, Dougherty and Cottrell, Protraced Conflict, Harper & Row, New York, 1959, pp. 8, 9.*
[610] *Robert Pfaltzgraff & James Dougherty, Contending Theories of International Relations, op. cit., pp. 119, 120.*

Od teoretičara u čijem shvatanju međunarodnih odnosa je vidan uticaj sistemske teorije društva treba pomenuti još i Ernsta Hasa (*Ernst Haas*). Za razliku od, na primer, već pomenutog Rouzkrensa, koji od sredine XVIII veka do 1960. godine izdvaja devet istorijskih sistema, Has smatra da se, počev od XVII veka do danas, može govoriti o postojanju dvadeset jednog istorijskog sistema.[611] U oba pomenuta razlikovanja, da se podsetimo, reč je o tzv. determinističkim sistemima.[612]
Na osnovu kriterijuma rasporeda moći, ovaj ugledni predstavnik „neofunkcionalizma" deli sve sisteme na:

a) monopolarne;

b) bipolarne i

v) multipolarne.

Monopolarni sistemi su, po njegovom mišljenju, najstabiliniji, dok se multipolarni sistemi odlikuju stalnim sukobima pri kojima ne dolazi do promene broja središta moći, tj. osnovna struktura sistema ostaje neizmenjena; najposle, bipolarne sisteme, zbog „dugih ratova" koji se u njima vode, smatra za najnestabilnije.
U gotovo svim ovde navedenim raznovrsnim i mnogobrojnim podelama sistema i poredaka, nije teško uočiti jednu zajedničku crtu: izričito ili u nagoveštaju, autori o kojima je bilo reči prave procene svojih „analitičkih" ili „konkretnih" sistema po merilu stabilnosti.
Veoma slično Hofmanu i Hasu, jednoznačnu podelu sistema na bipolarne, multipolarne i policentrične modele svetskog poretka čini Pjer Asner (*Pierre Hassner*). Bez razvijanja i produbljivanja u postupku razvrstavanja, krajnje uopšteno, svoju „kibernetsku shemu" sistema daje i Čarls Meklilend (*Charles McLelland*).[613]
Slepo pridržavanje okvira strukturalnog funkcionalizma je, naročito u njegovom slučaju, pokazalo neke svoje nedostatke: on, naime, mehanički predsta-

[611] *Ernst Haas, „International Subsystems: Stability and Polarity", World Politics, 1970.*
[612] *Ernst B. Haas, „On Systems and International Regimes", World Politics, 1975, pp. 151, 152.*
[613] *Charles McLelland, Theory and International System, The MacMillan Co, New York, 1966.*

vlja odnos celine sistema i njegovih delova i pri tome formalistički ispušta suštinu kao i procese i delovanje unutrašnjih činilaca u sistemu,... Takve zamerke mogu se uputiti i Džonu Bartonu (*John Burton*) koji ne ide dalje od uopštenog, strukturalno-funkcionalističkog, razvrstavanja sistema po merilu njihove složenosti na „osnovne" (*basic*) sisteme, čije se komunikacije odvijaju putem fizičkog dodira, i, *političke* koji su najsloženiji i sa najviše odlika.[614]

Funkcionalističko-integracionalističke teorije i međunarodni poredak

U vremenski, ali i suštinski, tesnoj vezi sa sistemskim pristupom izučavanja međunarodnih odnosa pojavile su se i mnogobrojne teorije integracije, regionalizama, kao i teorije tzv. kohezije saveza.[615] Zagovornici ovakavih teorijskih i metodoloških pristupa ističu kao prvi uslov za integraciju jednog političkog, pa samim tim i međunarodnog sistema, postojanje široko prihvaćenih zajedničkih vrednosti i opšte saglasnosti o osnovnim okvirima datog sistema od njegovih članova. Reč je, naime, o sistemima koji se zasnivaju na saglasnosti svojih članova o suštini, političkom okviru i pravnim procesima sistema.

Primera radi, što je viši stepen suštinske i proceduralne saglasnosti, time je veći stepen integracije sistema. Značenjski sadržaj ovde upotrebljenog pojma ***saglasnost*** je skoro istovetan pojmu legitimnosti u učenju Henrija Kisindžera. Na drugoj strani, ima autora koji daju prednost pretnji i sili kao sredstvima pomoću kojih se lakše dolazi do čvršćeg povezivanja – integracije. Pisci poput

[614] *Po merilu složenosti, Barton govori o sledećim tipovima sistema: basic, operational, behavioral, purposeful, controling, linked, administrative and political.*

[615] *O tome vidi: Robert Pfaltzgraff & James Dougherty, Contending Theories of International Relations, op. cit., pp. 417–467.*

Hobsa i danas veoma poznatog sociologa, Ralfa Darendorfa, više od ostalih naglašavaju značaj „prinudne sile" u procesima društvenog povezivanja koje teži višem kvalitetu integracije – zajednici.[616]
U isticanju važnosti uloge sile u procesu integracije jednog sistema naročito su glasni pojedini zagovornici stvaranja svetske vlade. Među mnogobrojnim, kao što je već pomenuto, Arnold Tojnbi je, u pogledu sredstava koja bi bila korišćena u poduhvatu stvaranja svetske vlade, izričit: *Force first, Religion after.*

Teorije integracije su, inače, izašle iz „intelektualnog šinjela" funkcionalizma. Kao što je poznato, rodonačelnik „funkcionalističke škole" Dejvid Mitrani (*Mitrany*) je smatrao da rastuća složenost vladajućih sistema značajno uvećava tehničke i nepolitičke ciljeve koje jedna vlada treba da ispunjava. Po ovakvim shvatanjima, dalje, zbog neočekivano velike međuzavisnosti u međunarodnom životu, suverene nacionalne države su ne samo nesposobne da rešavaju pomenute probleme, nego su često i smetnja organizaciono-funkcionalnom premrežavanju sveta.
Drugim rečima, ponajviše iz tehničko-tehnoloških, funkcionalnih i, najopštije govoreći, ekonomskih razloga, međunarodna saradnja „preseca" državne granice po nuždi međuzavisnosti, te dolazi do stvaranja integracija u ovakvoj sveukupnoj složenosti odnosa. Ovde treba kazati da je za funkcionaliste ono što je „tehničko" i „ekonomsko", istovremeno i „političko".
„Strukturalni funkcionalisti" smatraju, štaviše, da ekonomsko-tehnička struktura saradnje između mnogobrojnih subjekata na svetskoj pozornici, posredstvom razgranate mreže vladinih i nevladinih organizacija, skoro da ukida uzroke sukoba! Otuda dolazi argumentacija funkcionalista za ograničavanje uloge političkih subjekata u korist tehničkih i ekonomskih tela i organizacija u međunarodnom sistemu. Po njima, integracija, koja je na početku otelovljena u oblicima regionalnih i svetskih međunarodnih organizacija, treba da bude osnov i zametak sveukupnog ujedinjavanja čovečanstva. Ovakva zalaganja i ponuđena rešenja postupnog i okolišnog dolaženja do željenih ciljeva donekle

[616] *Thomas Hobbes, Leviathan, Oxford, 1967, pp. 109, 174; Ralph Dahrendorf, Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford University Press, 1959, p. 157.*

naliče idejama tzv. fabijanskog socijalizma i, naročito, na zamisao međunarodnog društva u učenju Sen Simona.

Funkcionalisti, dalje, kažu kako se saradnja iz pomenutih oblasti nezadrživo širi i na polje politike! Ovakve pretpostavke su, po našem mišljenju, teorijski i praktično nedokazane i nepotvrđene; teško je, naime, verovati da će ekonomsko-tehnološko ujedinjavanje ili čak i ostvareno jedinstvo nužno poroditi političku zajednicu. Funkcionalisti su, inače, često isticali da ova njihova ideja nosi u sebi i jedno „lukavstvo uma" koje se sastoji u tome da se započinjanjem integracije u tzv. nespornim oblastima, ujedinjenje može dostići i u celini stvari, u krajnjem ishodu.

Kao što se iz prethodno rečenog može videti, funkcionalisti su u „oštrom protivstavu" prema „realistima" koji u analizi međunarodnih odnosa naglasak stavljaju na moć i sukobe, dakle, na političko. „Saradnja u nespornim oblastima", pomalo naivno su verovali funkcionalisti, u suštini je usmerena na trajan mir jer se, navodno, pomoću nje izbegava „dobiti – izgubiti pat okvir"[617] međunarodnog života.
Ovde treba primetiti da uporno poricanje sposobnosti nacionalnoj državi da odgovori izazovima međuzavisnosti u tehnološki ujedinjenom svetu, da doprinese društvenom i ekonomskom blagostanju svojih građana i, najposle, očuva i unapredi međunarodni mir iz „negativnog" u „pozitivni", ima i ideološku pozadinu koju nije moguće previdеti.[618]

Istine radi, treba reći da su funkcionalisti ispravno uočili problem nemoći politike i političara da „klasičnim" sredstvima kojima raspolažu i znanjima koja imaju pozvano rešavaju sve probleme savremenog sveta. Funkcionalisti su, naime, dobro utvrdili o kojem problemu je reč, ali nisu ponudili sasvim zadovoljavajuće rešenje: posebno kad je reč o odnosu država kao glavnih činilaca međunarodnog sistema i čitavog „silestva" najrazličitijih međunarodnih organizacija koje obrazuju svojevrsnu društvenu nadstrukturu, relativno nezavisnu od sistema suverenih država. Po našem mišljenju, ovaj sukob ima suštinski značaj, a ne raspredanje nedoumice da li je integracija u političkom i međunarodnom sistemu „proces" ili „stanje".[619]

[617] *Groom and Taylor, „Functionalism and International Relations", u: Theory and Practice in International Relationas: Functionalism, New York, Crane-Russak, New York, p. 2.*

[618] *David Mitrany, International Cooperation in Action, International Association, Brussels, 1959.*

Budući da je u ovom radu, između ostalog, podrobno razmatran i učinak sistemske teorije u istraživanju međunarodnih odnosa, treba istaći da je najsažetiji sud o isprepletenosti teorija sistema i komunikacija dao Norbert Viner (*Norbert Wiener*): „Postojanje društvene nauke se zasniva na njenoj sposobnosti da shvata društvenu grupu kao jednu organizaciju a ne kao mehanički skup. Komunikacija je cement koji stvara organizacije. Komunikacija sama omogućava jednoj grupi da misli zajedno, da vidi zajedno, i da deluje zajedno. Sva sociologija zahteva razumevanje komunikacije."[620] Da li uopšte treba govoriti o tesnim međusobnim vezama uslovljavanja sistema i komunikacija na jednoj, i integracije i strukturalnog funkcionalizma, na drugoj strani?

Amitai Ecioni je, istražujući stupnjeve u procesu političkog ujedinjavanja i stvaranja regionalnih integracija, isticao, takođe, veliki značaj komunikacija u jednom takvom poduhvatu. Kao opštevažeći za sve oblike i vrste integracija razvio je tzv. četvorostepeni model,[621] dok je u procesu nekakvog mogućeg globalnog ujedinjavanja ponudio tri faze.[622]
Po našem mišljenju, ipak, trajnu vrednost u izučavanju procesa i odnosa integracije, kao i međunarodnog poretka, imaju Ecionijeva tzv. prethodna pitanja svakom ujedinjavanju. Odgovori na pomenuta četiri pitanja imaju suštinski

[619] *O tome vidi: Ernst B. Haas, Beyond the Nation-State, Stanford University Press, 1964, p. 29; Amitai Etzioni, Political Unification, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1965, p. 4.*

[620] *Norbert Wiener, Cybernetics, M. I. T. Press, navedeno prema: Karl W. Deutsch, The Nerves of Government, op. cit., p. 77.*

[621] *Reč je o: 1) stanju pred udruživanje, 2) procesu udruživanja; 3) istraživanju sektora koji se udružuju i 4) završnom stanju udruživanja. Kad je reč o primeni ovog modela Ecioni je ukazivao na sledeće primere: Zapadnoindijska federacija (1958–1962); Nordijsko udruženje (1953–1964); Ujedinjena Arapska Republika (UAR od 1958. do 1961.) i, konačno, Evropska ekonomska zajednica – EEC (1958).*

[622] *U ovom slučaju se ide od tzv. podzajednica (subcommunities), preko političke zajednice na regionalnom stupnju, sve do prerastanja regionalnih zajednica u svetsku: Amitai Etzioni, The Active Societv: A Theory of Societal and Political Processes, The Free Press, New York, 1968, pp. 585, 586, 589.*

značaj ne samo za istraživače analitičkih i konkretnih modela integracije, nego, po našem mišljenju, pre svega za subjekte koji treba da odluče koliko je za njihove interese celishodno ujedinjavanje bilo koje vrste.
Reč je o sledećim „prethodnim pitanjima":

1) pod kojim uslovima je ujedinjavanje započeto;

2) koje snage utiču na njegov razvoj;

3) u kom se pravcu (ujedinjavanje) kreće;

4) i kakvo je stanje sistema kada se proces udruživanja završi?[623]

Odgovori na postavljena pitanja, kao što smo rekli, ne pružaju samo teorijski okvir za izučavanje integracija uopšte, nego su i praktičan vodič bilo kom subjektu koji odgoneta nedoumicu da li treba ući ili ne u udruživanje s određenim drugim subjektima u pojedinim oblastima. Reč je o utvrđivanju celishodnosti jednog takvog čina za subjekta u pitanju koje je, u biti, postupak sa naglašenom političkom prirodom.
Uostalom, kritika funkcionalizma i neofunkcionalizma koji predstavljaju neporecivi filozofsko-teorijski temelj teorija integracija, ispravno cilja upravo na *veštačko odvajanje ekonomske, tehničko-tehnološke i socijalne strane od političkih dimenzija ovakvih procesa.* Iskustva mnogobrojnih regionalnih udruživanja belodano pokazuju žilav otpor vlada njihovih država članica da se odreknu ključnih političkih nadležnosti i prenesu ih na neku naddržavnu vlast. Ne treba se posebno osvrtati na tvrdnju neofunkcionalista da je ekonomska i tehnička saradnja „nepolitička". Put ka političkoj integraciji, razume se, može da vodi preko ekonomske i drugih vidova saradnje, ali je važno znati da, u krajnjoj liniji, bez postojanja političke volje nikakva saradnja nije moguća.

Primera radi, za vreme trajanja sankcija UN prema SR Jugoslaviji tokom devedesetih godina XX veka, stvarno je postojao ekonomski interes susednih i nekih drugih zemalja za saradnju sa našom tadašnjom zemljom, ali do nje nije dolazilo upravo zbog političkih razloga. Dalje, u slučaju Zapadne Evrope, postoji najviši mogući stepen međuzavisnosti tamošnjih nacionalnih privreda, tehnološko-komunikacijska razvijenost skoro bez premca u svetu, kulturno-civilizacijska bliskost, veoma opipljivi materijalni interesi za tesnu saradnju, ali procese i domet zapadnoevropskog ujedinjavanja presudno određuje politički činilac.

Zagovornici integracija često previđaju činjenicu da u udruživanju važnu ulogu igraju ne samo saradnja, nego i prinuda i sukobi. Zbog svih navedenih nedostataka i jednostranosti, funkcionalizam i neofunkcionalizam su se pokazali nepodesnim da odgovore u punoj i pravoj meri izazovima skoro neuhvatljivo složenih međunarodnih odnosa našeg doba. Džozef Naj je u tom pogledu otišao najdalje predlažući da se zamisli udruživanja istražuju raščlanjivanjem na njihove ekonomske, političke, pravne, kulturne i druge činioce, a da se potom, po potrebi vrši dalje razlaganje i konkretizacija posebnih delova i pitanja.[624]
Naj je uveo u izučavanje udruživanja, pored saradnje, tj. tzv. konsenzusa, sukobe i prinudu kao integrativne činioce prvoga reda. U njegovom „multidimenzionalnom konceptu integracije" prinuda i sukobi se javljaju u ulozi katalizatora (*catalysts*) naspram delovanja „spoljnog okruženja" (*the external environment*) i prekida (*discontnuities*) u procesu udruživanja.[625] Naj je na ovaj način, hteo on to ili ne, porekao osnovne postavke funkcionalizma i sve vratio na početak; ako se, naime, uključe u analizu pomenuti činioci svake integracije, po prirodi stvari, tj. po neizmenjivom „poretku uticaja", u prvi plan će izbiti politički činilac, odnosno politička volja.

Tako se, uostalom, i događa da navodno apolitično funkcionalističko povezivanje, saradnja i udruživanje u međunarodnim odnosima, mogu da postanu i delotvorno političko sredstvo pomoću koga jači nameću svoju volju i iskorišćavaju slabije. Ecioni je, isticanjem „prethodnih pitanja" svakog ujedinjavanja, oštroumno ukazao na često skrivenu stranu ovakvih procesa koje gotovo svi sociolozi apriori hvale.

[623] *Amitai Etzioni, Political Unification, op. cit., p. 14.*

[624] *Joseph S. Nye, Patterns and Catalysts in Regional Integration / in: International Regionalism: Readings, Boston: Little Brown, 1968, pp. 333–349.*

[625] *Isto, p. 344.*

Poredak država; sistem država; društvo država

Međunarodni odnosi su, po Hedli Bulu (*Hedley Bull*), jedan „složen skup odnosa između država koji obrazuje međunarodno društvo, a ne jednostavni sistem država".[626] Iz navedenog određenja se jasno razaznaju bar dve ključne odlike promišljanja poretka i međunarodnih odnosa kod ovog istaknutog predstavnika „Britanske škole": prvo, po Bulu, osnovni činioci međunarodnih odnosa su suverene države i, drugo, pojmovi „međunarodno društvo" i „sistem država" nemaju isti značenjski sadržaj.
Njegovo stanovište najbolje razjašnjava pitanje kojim se služio kao svojevrsnim „lakmusom" u istraživanju veze pomenuta dva pojma: „Koliko društva ima, zapravo, u svakom sistemu?"[627] Bul ne odbacuje u potpunosti značaj ovde navođenih, mnogobrojnih podela analitičkih i konkretnih međunarodnih sistema, ali istovremeno ispravno primećuje da bavljenje samo međuodnosom celine i delova, što je inače srž svakog „sistemskog pristupa", predstavlja preterano pojednostavljivanje veoma složenih odnosa koji se odvijaju između naroda i država.

„Sistemski pristup", naime, zanemaruje sredinu koju, za odvijanje pomenutog „međuodnosa", stvara splet interesa, vrednosti, pisanih i nepisanih pravila ponašanja, ustanova... Stavljanje naglaska na društvenost i društvo, iako ga označava kao „anarhično", razlikuje Bula od mnogih drugih istraživača međunarodnog poretka i sistema. Dok, na primer, Hans Morgentau istražuje međunarodne odnose tako što u prvi plan stavlja države koje se nadmeću između sebe u neprekidnoj borbi za uvećanje moći (*struggle for power*), a neorealisti, poput Keneta Volca, usredsređuju svoju pažnju na problem rasporeda moći u međunarodnom sistemu, Bul smatra da se samo pomoću koncepta moći ne može valjano objasniti međudržavni poredak.

[626] *Hedley Bull, The Anarchical Society, A Study of Order in World Politics, MacMillan, London, Second Edition, 1995, p. VII.*
[627] *Isto, p. VIII.*

Ovde treba kazati kako je Bul jednako daleko od idealističko-institucionalističkih stanovišta, po kojima su ravnoteža snaga i sistem država „zastareli i neefikasni", pa ih zato treba nadomestiti nekakvom autoritativnom međunarodnom organizacijom univerzalnog karaktera. Odnosi u „anarhičnom međunarodnom društvu" se kreću od saradnje i pravno uređenih pravila ponašanja između država, na jednoj, do otvorene borbe za moć, sukoba i ratova, na drugoj strani. Svestrano, sociološki analizirajući međunarodni život, Bul, pored presudnih odnosa moći, razmatra i veze koje proističu iz zajedničkih verovanja, ideja, osećanja, interesa i vrednosti...
Studija „Anarhično društvo" (*The Anarchical Society*) predstavlja jedan poseban pristup u razumevanju međunarodnog sistema i poretka – „sistema u kome ekonomska međuzavisnost prisiljava, gde je mreža zajedničkih pravila i ustanova gusta, gde je rat izgubio zbog nuklearne opasnosti svoj nekadašnji značaj..."[628] Premda mu i Stenli Hofman prebacuje da nije u dovoljnoj meri obratio pažnju na ekonomsku stranu međunarodnih odnosa i njen uticaj na raspored moći u međunarodnom sistemu jer, navodno, trgovina i materijalni interesi prave spone tamo gde politika to ne može i neće, nama se čini da Bul potpuno ispravno i dalje stavlja težište na ulogu suverenih država i njihovu političku volju kao presudne činioce koji oblikuju „sistem" ili „društvo" država.

Bez razlikovanja značenjskog sadržaja osnovnih pojmova i kategorija, koje je on učinio, nije moguće ozbiljno izučavati međunarodne odnose, društvo, sistem i poredak. Pod poretkom u međunarodnim odnosima Bul podrazumeva *ukupnost odnosa između država međunarodnog političkog sistema kao celine.*[629]
Iz ovako preširokog određenja odmah pada u oči Bulova obazrivost da apriori odnose u međunarodnom društvu označava poretkom. Sistem, dakle, može da postoji u odnosima naroda i država, a da istovremeno nema poretka. Budući da su današnji međunarodni odnosi globalni po obuhvatu, to se osnovano može govoriti o postojanju svetskog sistema država.

[628] *Isto, p. X, XI.*
[629] *Isto, p. XV.*

Do ovog stupnja u analizi dolaze zagovornici sistemskog pristupa u izučavanju međunarodnih odnosa; Bul, međutim, ide dalje i ispituje, kao što je već rečeno, da li ima činilaca i odlika poretka u jednom sistemu. Poretku protivstavlja besporedak određujući ga krajnje „realistički" kao „stvarno ili moguće stanje stvari, ne kao vrednost, cilj ili predmet".[630]

Sledeći jedno ovakvo određenje, ne grešimo ako na osnovu njega, zaključimo da poredak može da postoji iako nema međunarodnog prava i međunarodnih organizacija. Po Bulu, poštovanje određenih pravila ponašanja od činilaca poretka uspostavlja sâm poredak; pomenuta pravila mogu, ali ne moraju, da imaju status međunarodnog prava. Kao što je poznato, u istoriji su postojali najrazličitiji oblici međunarodnih poredaka čiji unutrašnji odnosi nisu bili uređeni pozitivnim pravnim normama međunarodnog prava.
Bul, takođe, poriče neizostavnu ulogu svetskim i drugim međunarodnim organizacijama kad je reč o (ne)postojanju poretka. Konačno, međunarodno pravo i međunarodne organizacije imaju značajnu ulogu u „životu" jednog međunarodnog poretka, ali ona nije ni presudna niti neizostavna za sam poredak.

Uzgred, zanimljivo je stanovište Martina Vajta (*Martin Weight*) koji smatra da Ujedinjene nacije, premda u sebi otelovljuju takve „ustanove" međunarodne politike kao što su ravnoteža snaga, međunarodno pravo, diplomatija, koncert velikih sila i odnose rata i mira, predstavljaju svojevrsnu „pseudoinstituciju, ljušturu čiji se sadržaj menja ili se čak može potpuno izvaditi, a da ona, spolja gledano, ostane ista".
Da Bul, u pogledu određivanja poretka zauzima realpolitičko stanovište, vidljivo je u sličnosti njegovog gledišta sa stanovištem jednog od bardova ove škole u izučavanju međunarodnih odnosa, Georga Švarcenbergera (*Georg Schwarzenberger*). Švarcenberger, takođe, određuje poredak kao „**stanje stvari** (podvukao D. S.) koje se odlikuje delotvornom kontrolom onih subjekata takvog sistema pomoću faktičkog (suštinskog) pre nego normativnog aparata sile i

[630] *Isto, p. XVI.*

moći".[631] Kod obojice je poredak određeno „stanje stvari"; i jedan i drugi prave razliku između pravnog i faktičkog međunarodnog poretka.
Švarcenberger ide u tom smislu i korak dalje kada svaki pravni poredak određuje kao „tobožnji poredak" (*quasi order*);[632] „U neorganizovanom međunarodnom društvu,... mesto središnjeg poretka preuzimaju savezi koji se nadmeću, pomerajuće ravnoteže moći ili druga tipična sredstva međunarodnih sistema **otvorene ili prikrivene politike sile** (podvukao D. S.)".[633] (*Power politics in disguise*)

Pravi, stvarni ili suštinski poredak je, po njemu, nepromenjiv, oblikovan prikrivenom ili otvorenom politikom sile – menjaju se samo „tobožnji poreci", dok običajno pravo, koje počiva na odnosima moći (*International Customary Law*) ostaje uvek isto. U takve „kvaziporetke" Švarcenberger ubraja Društvo naroda i Ujedinjene nacije, međunarodne organizacije koje, navodno, služe interesima svih svojih članica, ali u suštini veoma uspešno prikrivaju pravo stanje stvari koje je određeno silom, a ne pozitivnim pravnim normama i moralnim načelima.

On se, inače, podsmeva „međunarodnom proletarijatu malih država"[634] koje se, po njemu, zavaravaju iluzijom o navodnom vlastitom značaju u radu UN. Dok Švarcenberger pravi jasnu razliku između *zajednice* i *društva*, Bul odvaja još i *sistem i društvo;* izabrani uporedni termini su drukčiji, ali je merilo razlikovanja isto; oba istraživača međunarodnih odnosa smatraju, naime, da „na međunarodnoj pozornici, jedan središnji **poredak**, uporediv sa porecima u nacionalnim i višenacionalnim zajednicama, nije **do sada** uspeo da se materijalizuje (podvukao D. S.)".[635] Otuda Bul govori o „anarhičnom društvu", a Švarcenberger o „tobožnjem poretku".

[631] *Georg Schwarzenberger, The Dynamics of International Law, Professional Books Limited, Great Britain, 1976, p. 4.*
[632] *Isto, p. 4.*
[633] *Isto, p. 35.*
[634] *Isto, p. 117.*
[635] *Isto, p. 34.*

Švarcenberger iznosi zanimljive stavove povodom odnosa prava i poretka. On polazi od toga da što više jedan pravni sistem ima karakter „društvenog prava", time je na delu veći dualizam prava i poretka – sledeći njegova ovde već obrazložena stanovišta o tome da društvenost, kao odlika nekog međunarodnog odnosa, pretpostavlja međusobno isključivanje stvarnog, suštinskog, i tobožnjeg poretka.

Nasuprot tome, u skladu sa prvim stavom uočava se sledeća pravilnost: što više pravni sistem ima karakter „prava u zajednici", to je veće poklapanje prava i poretka.

Ovde treba podsetiti da Švarcenberger pravi razliku između „društvenog prava" (*Law of Society*) i „prava u zajednici" (*Law of Community*). Budući da se „tobožnji poreci" (*quasi orders*) smenjuju (kao što je već napomenuto, pod njima Švarcenberger podrazumeva svaki međunarodni pravni poredak – International Legal Order) večita su, tj. nepromenjiva, po njemu samo pravila tzv. međunarodnog običajnog prava (*International Customary Law*), koje je, navodno, drugo ime za prirodno pravo.

Takvo, „večno i nepromenjivo" međunarodno običajno pravo čine: suverenost, priznanje, pristanak, sloboda mora, međunarodna odgovornost, samoodbrana, dobra vera (namera).[636] Kad se govori o međunarodnim pravnim sistemima, Švarcenberger daje pet takvih modela koji su, po njemu, stvarno postojali u istoriji. U odnosu na, na primer, Hasove „analitičke" međunarodne sisteme, ponuđeni Švarcenbergerovi modeli su „konkretni" (za skraćeni prikaz ovih modela videti tabelu 4).

Reč je o sledećim „modelima međunarodnog prava":

1) **model svemoći;**

2) **ius strictum model;**

3) **ius aequum model;**

4) **okeanski model** i

5) **unionistički model.**[637]

[636] *Isto, p. 64.*

[637] *Isto, p. 36.*

Tabela 4: *Pet Švarcenbergovih modela međunarodnih pravnih sistema*

Međunarodni pravni sistem	Glavna obeležja sistema	Primer postojanja sistema u praksi
Model svemoći	– Istovremeno postojanje više univerzalističkih država, ali ne i univerzalne (svetske) države – Težnja univerzalističkih država da svoju vlast prošire na sav poznati svet	Postojanje nerazvijenog „međudržavnog prava" ili, kako su ga Rimljani zvali, **ius fetiale**
Ius strictum model	– Uporedo postojanje najmanje dva subjekta u sistemu pri čemu jedan od njih nije spreman da prizna premoć onog drugog	Postojanje minimalnog, „statičnog sistema međunarodnog prava", koji se zasniva na tri načela: „ubedljivog posedovanja fizičkog prostora kao teritorijalne suverenosti; priznanje takvog statusa od drugih nosilaca suverenosti i davanje drugima jednakog priznanja
Ius aequum model	– Ne samo da se dve suverene države međusobno priznaju, nego pisanim ugovorom nastoje da uspostave trajnu ravnotežu moći u međusobnim odnosima i osnove za različite oblike saradnje	Ugovor o uspostavljanju „večnog mira i bratstva" između egipatskog kralja Ramzesa II i hetitskog suverena Hatušiliša III iz XII veka pre n. e. poznat pod imenom Ugovor iz Kadeša
Okeanski model	Za razliku od modela „ius aequum", uključuje u svoj sadržaj i pravno garantovanu slobodu plovidbe morima i okeanima, jednako u svrhu trgovine kao i kretanja ljudi	Mnogovekovni odnosi naroda i država u Sredozemlju
Unionistički model	Četiri vida ispoljavanja: a) kao hegemonski i kao dogovorni; b) konfederalni; v) federalni i g) unitarni podmodel potpunog ujedinjavanja u novu celinu koja ima sve odlike zajednice	Primer ujedinjavanja Engleske, Velsa i Škotske u jednu suverenu državu – Veliku Britaniju

„Model svemoći" (*the Omnipotence model*) pretpostavlja takvo stanje međunarodnog sistema u kome uporedo postoji više univerzalističkih država, ali ne i univerzalna (svetska) država. Svaka od univerzalističkih država teži da svoju vlast protegne na čitav njoj poznati svet, a druge narode i države podvrgne svojoj vlasti kao vazale. Postojanje nerazvijenog „međudržavnog prava" ili, kako su ga Rimljani zvali, *ius fetiale*, kao neka vrsta „spoljnjeg javnog prava", pokazuje suštinske odlike ovakvih poredaka.

Drugi model, tzv. *ius strictum*, odnosi se na stanje kada uporedo postoje najmanje dva subjekta u sistemu pri čemu jedan od njih nije spreman da prizna premoć onog drugog; pomenuti subjekti žive u miru ili se pripremaju za rat, a „tobožnji pravni poredak" se uspostavlja kada međusobno priznaju suverenu jednakost. Sve rečeno, po Švarcenbergeru, podrazumeva postojanje minimalnog, „statičnog sistema međunarodnog prava", koji se zasniva na tri načela: „ubedljivog posedovanja fizičkog prostora kao teritorijalne suverenosti; priznanje takvog statusa od drugih nosilaca suverenosti i davanje drugima jednakog priznanja".[638]

Najbolji istorijski primer za treći, *ius aequum model*, Švarcenberger vidi u „Ugovoru o uspostavljanju večnog mira i bratstva" između egipatskog faraona Ramzesa II i hetitskog suverena Hatušiliša III iz XII veka pre n. e. Po slovu ovog ugovora, ne samo da se dve suverene države međusobno priznaju, nego pisanim ugovorom nastoje da uspostave trajnu ravnotežu moći u međusobnim odnosima i osnove za različite oblike saradnje. Ovaj ugovor iz Kadeša (severno od Damaska) nadživeo je svoje tvorce i doba kada je nastao; njegova svežina i pojedina rešenja i danas zadivljuju – premda je po svojoj prirodi odbrambeni ugovor, njime se predviđa veliki broj slučajeva uzajamne, bezrezervne međusobne pomoći dva suverena, ne samo u pogledu spoljašnjeg napada na jednu od strana ugovornica, nego i u situacijama većih unutrašnjih pobuna.
Sporazum, dalje, predviđa međusobnu podršku u očuvanju legitimnog nasleđivanja vladarskog trona u obe zemlje, zatim obavezu isporučivanja be-

[638] *Isto, p. 39.*

gunaca... Zajednički strah od Asirije je nadjačao njihove dotadašnje sukobe i, uz postojanje međusobne relativne ravnoteže snaga, zapravo, utemeljio jedan ovakav sporazum.

Okeanski model (*the Oceanic model*), za razliku od modela *ius aequum*, uključuje u svoj sadržaj i pravno garantovanu slobodu plovidbe morima i okeanima, jednako u svrhu trgovine kao i kretanja ljudi. I za ovaj model „tobožnjeg međunarodnog poretka" Švarcenberger nalazi istorijski primer u mnogovekovnim odnosima naroda i država u Sredozemlju.

Najposle, peti, „unionistički model" (*the Unionist model*) ima četiri vida ispoljavanja:

a) kao hegemonski i kao dogovorni;

b) konfederalni;

v) federalni i

g) unitarni podmodel potpunog ujedinjavanja u novu celinu koja ima sve odlike zajednice.

U ovom poslednjem slučaju Švarcenberger vidi mogućnost prerastanja društva u zajednicu pri čemu „tobožnji međunarodni poredak" prelazi u stvarni. Da ovakvi društveni odnosi između više nezavisnih političkih jedinica mogu da prerastu u novi kvalitet – zajednicu, svedoči primer ujedinjavanja Engleske, Velsa i Škotske u jednu suverenu državu – Veliku Britaniju. Švarcenberger pominje ovaj primer pre kao izuzetak nego kao pravilo; on, naime, ne gaji velike nade u mogućnost ujedinjenja čovečanstva u svetsku zajednicu.[639] Skoro da nema potrebe isticati kako je zalaganje za potpuno razoružanje i svetski mir pomoću međunarodnog prava smatrao za utopiju neodgovornih idealista.

Ni Bul nije ispustio iz vida, u njegovoj obuhvatnoj i produbljenoj studiji, odnos međunarodnog prava i međunarodnog poretka. I on je, razume se, prethodno nastojao da odredi ključne pojmove u svom istraživanju – pre svih, pojam

[639] *Isto, pp. 117, 118.*

poretka. Poredak, po njemu, „nije bilo koji obrazac u odnosima ljudskih bića, grupa ili naroda, nego uzor koji je okrenut naročitom ishodu, kao uređen društveni život koji unapređuje određene ciljeve i vrednosti".[640]

Ovakvo određenje ima sličnosti sa poznatom definicijom poretka koju je dao Aurelije Avgustin. Podsetimo se, pisac „Božije države" smatra da je poredak „dobar raspored protivrečnih delova, gde svaki zauzima najpodesnije (pravo) mesto".[641] Jedno od pitanja koje se iz ovog Avgustinovog određenja poretka nameće jeste: za koga i za šta je dobar navedeni „raspored protivrečnih delova"?

Bul je, inače, izneo tri cilja koje jedno društvo treba da ispuni da bi se utemeljilo kao stabilan poredak:

Prvi cilj-uslov govori o tome da svako društvo mora da učini sigurnim život svojih građana od nasilja koje bi prouzrokovalo smrt ili telesne povrede.

Drugo, u svakom društvu treba da se poštuju data obećanja i ispunjavaju potpisani ugovori. U unutrašnjim odnosima, radi se, naravno, o pitanjima pravne sigurnosti; u međunarodnom opštenju reč je o obavezi izvršavanja preuzetih obaveza iz ugovora – *Pacta sunt servanda.*

Najposle, da bi jedno društvo doseglo stanje „stabilnog poretka", treći uslov koji mora da ispuni tiče se poštovanja nepovredivosti vlasništva, pojedinačnog i zajedničkog.

Uz pomenuta tri cilja-uslova, bez kojih jedno društvo nije istovremeno i stabilan poredak, Bul je, posle mnogo okolišanja, odredio poredak kao **jedan obrazac ljudskog delovanja koji održava osnovne, prvenstvene ili neke univerzalne ciljeve društvenog života kao takvog.**[642]

U nameri da postigne što veću opštost važenja, ova Bulova definicija je, po našem mišljenju, funkcionalistički krajnje apstraktna sa prevelikim naglaskom

[640] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., pp. 3, 4.*
[641] *Isto, p. 4.*
[642] *Isto, p. 4.*

na održanje poretka kao njegovim glavnim ciljem. Održanju i samoodržanju je, razume se, teško odreći temeljnu važnost, ali se oni, kao ciljevi bilo koje i bilo kakve društvene organizacije, *ipso facto* njenog postojanja, pretpostavljaju. Sadržaj pojma ostaje i dalje maglovit, a nigde nije objašnjeno šta su i koji su to „osnovni, prvenstveni ili univerzalni ciljevi".

Neophodna, dodatna razjašnjenja povodom ovih nedoumica i nedorečenosti dao je sam Bul raspravljajući o međunarodnom poretku.[643] **Pod međunarodnim poretkom podrazumevam obrazac delovanja koji održava osnovne ili prvenstvene ciljeve društva država ili međunarodnog društva,**[644] kaže Bul. Za Bula su države glavni subjekti međunarodnih odnosa; one, kao nezavisne političke jedinice, formalno i stvarno ispoljavaju oznake suverenosti u unutrašnjim odnosima, kao i prema spolja. Po njemu „sistem država" postoji kada dve ili više država, kao delovi, sačinjavaju jednu celinu, tj. kada postoji dovoljan stepen međudejstva između njih.

Drugim rečima, o međunarodnom sistemu ili sistemu država može da se govori kada jedna država, članica sistema, planirajući svoje ponašanje i delatnost u međunarodnim odnosima i povodom nekih pitanja, čak i unutrašnje politike, uzima u obzir postojanje njoj bližih ili daljih istih takvih subjekata. Unutar sistema država mogući su odnosi saradnje, sukoba i neutralnosti; raspon međudejstva država u međunarodnom sistemu zahvata sva moguća polja „dodira" – u ovom pogledu Bulov pristup je širi od navođenog stanovišta Rejmona Arona koji dopušta samo dve osnovne vrste odnosa u sistemu država: rat i mir.[645] Slično stanovište Aronu o ovome zauzima i indijski politički mislilac Kautilja, ističući rat i mir kao dva osnovna stanja u odnosima država.[646]

Zanimljivu podelu pravi i Martin Vajt; on, naime, analizirajući mnogobrojne primere istorijskih, „konkretnih" međunarodnih sistema pravi razliku između

[643] *Isto, pp. 8–19.*
[644] *Isto, p. 8.*
[645] *Raymond Aron, Paix et Guerre entre les Nationas, op. cit.*
[646] *Kautilya, Arthasastra, op. cit.*

„međunarodnih sistema država" i „sizerenskog sistema država".[647] Po Vajtu, međunarodni sistem država postoji kada ga sačinjavaju stvarno, a ne samo formalno, suverene države. Budući da su takvi slučajevi veoma retki u međunarodnim odnosima, da su istovremeno sve države članice sistema u potpunosti suverene, Vajt je više pažnje obratio na „sizerenske sisteme država" koji pretpostavljaju, na drugoj strani, prevlast jedne države u sistemu nad ostalim subjektima.

Ovde treba napomenuti da su u istoriji bili retki slučajevi da je jedna država uspevala da napravi trajniju prevlast u postojećem međunarodnom sistemu, da uspostavi vlastitu hegemoniju i nametne ostalima „sizerenske odnose", tj. pretvori druge države u svoje vazale. U ovom sistemu država sizeren je jedini suveren, dok njegovi vazali gube svoju stvarnu nezavisnost...
Primeri „sizerenskog sistema država" mogu se naći u odnosima Rimske imperije i njoj susednih naroda iza „limesa"; u već pominjanom poretku država (u razdoblju od propasti Zapadnog rimskog carstva, do XI veka), na čijem je čelu bila jedina istinski suverena i nezavisna država – Vizantija, zatim, u odnosu Abasidskog Kalifata prema čitavom sazvežđu njemu potčinjenih zemalja. U novije vreme sizerenstvo se može prepoznati naročito u odnosima metropola sa formalno nezavisnim državama, njihovim nekadašnjim kolonijama (neokolonijalizam).

Kad je reč o Vajtovom razlikovanju „prvorazrednih međunarodnih sistema država" koji su sačinjeni samo od suverenih i nezavisnih država, i „drugorazrednih"[648] u kojima se uspostavljaju odnosi sizerenstva, današnji međunarodni sistem je po svojim odlikama bliži drugoj grupi.

Vajt i Bul su nedovoljno tačni u upotrebi pojmova „svetski sistem" i „sistem država"; ovaj drugi po teritorijalnom obuhvatu, može i ne mora da bude globalan. Drugim rečima, njih dvojica ne prave razliku između, na primer, uporednog postojanja nekoliko regionalnih poredaka država ili regionalnih sistema

[647] *Martin Wight, Systems of States, Leicester University Press, London, 1977, p. 1.*
[648] *Isto.*

država, s jedne, i svetskog sistema, koji može da se sastoji od više zasebnih regionalnih sistema ili, zavisno od kakvoće međudejstva subjekata, od nekoliko regionalnih poredaka država, s druge strane. Moguć je, razume se, slučaj da istovremeno postoje različiti regionalni sistemi država ili regionalni poreci država, a da nema svetskog sistema ili svetskog poretka država.

Zanimljivo je da je o pomenutim nedoumicama raspravljao još Pufendorf; u raspravi *De systematibus civitatum* iz 1675. godine, on ne govori o evropskom sistemu država koji obuhvata čitav naš kontinent, nego o zasebnim grupama država unutar tog sistema.[649] Pufendorf je uzeo u obzir da su neki narodi Evrope toga vremena bili podeljeni, teritorijalno i politički, u veći broj manjih, međusobno zavađenih državica, vojvodstava, kneževina,... (na primer, Italija i Nemačka). Takvi „nacionalni podsistemi" su se pojavljivali prema spolja kao poseban etnički i kulturno-civilizacijski subjekt ukupnog evropskog sistema država, iako nisu predstavljali jedinstvene političke subjekte.
U isto vreme, „delovi nacionalnih podsistema" su stupali u privredne, kulturne i političke odnose, odvojeno i za svoj račun, sa drugim evropskim državama. Slavni pravnik je dobro uočio složenu i često protivrečnu prirodu odnosa raznorodnih subjekata evropskog sistema u njegovo vreme.

Uz određenja međunarodnog sistema kao sistema država (*System of States*) neophodno je istražiti i društvo država (*Society of States*). Pre svega, treba odgovoriti na pitanje: šta je neophodno, u pogledu količine i kakvoće međudejstva subjekata jednog međudržavnog odnosa, da bi moglo da se govori o njegovoj „društvenosti"? Još određenije: u čemu je sadržinska razlika između međunarodnog sistema (sistema država) i međunarodnog društva (društva država)?
Primera radi, po jednom stanovištu (*Heeren*), sistem država ne znači samo jednostavan raspored njegovih subjekata koji imaju određen stepen dodira i međudejstva, nego je to „jedinstvo nekoliko graničnih država, koje su međusobno slične u običajima, religiji i stepenu društvenog razvoja, i poveza-

[649] *Isto.*

ne zajedno uzajamnošću interesa".[650] Nije teško uočiti da je naglasak u ovom Herenovom određenju na navodnoj svesti o zajedničkim interesima i deljenju zajedničkih vrednosti, čak i na zajedničkoj kulturnoj i civilizacijskoj povezanosti, što su odlike društva, a ne sistema. Kao primere za ovakvo svoje gledište Heren navodi „sistem gradova-država" stare Grčke, odnose zaraćenih država pre ujedinjenja Kine 221. godine pre n. e. kao i odnose između italijanskih gradova-država u XVI veku.
Teško je sporiti u bilo kom od navedenih primera postojanje kulturne i civilizacijske bliskosti delova tih celina-sistema; takođe se ne može poricati ni deljenje zajedničkih vrednosti i interesa... Reč je o tome da sve ove pomenute odlike upućuju na zaključak o postojanju društva, a ne samo sistema.

Otuda smatramo da je Bulovo razlikovanje sistema i društva značajnije u istraživanju međunarodnih odnosa. On, naime, tvrdi da društvo država, odnosno međunarodno društvo, postoji kada „grupa država, svesna određenih zajedničkih interesa i vrednosti stvara društvo u kome su njegovi članovi-subjekti obavezani zajedničkim skupom pravila u međusobnim odnosima i dele ustanovljavanje zajedničkih institucija".[651]
Uostalom, čitava Bulova studija ima za cilj odgovor na pitanje: da li se, i u kojoj meri, današnji međunarodni sistem može smatrati za društvo, odnosno poredak? Odgovor je, kao što je vidljivo, sažeo u naslovu njegove najpozantije studije (*Anarhično društvo*)...

Ono što je, po našem mišljenju, skoro izvesno: danas se osnovano može govoriti o globalnom međunarodnom sistemu; međunarodno društvo podrazumeva istovremeno postojanje međunarodnog sistema; nasuprot tome, međunarodni sistem može da postoji a da odnosi u njemu, po svojoj kakvoći, ne tvore međunarodno društvo. Izrazit primer za to je položaj Turske u evropskom sistemu od početka XVI do sredine XIX veka. Otomanska imperija je, u tom razdoblju, nesumnjivo bila članica evropskog i međunarodnog sistema država,

[650] *A. H. L. Heeren, A Manual of the History of the Political System and its Colonies, Oxford Talboys, 1834, V. l. p. V, navedeno prema: Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 12.*
[651] *Isto, p. 13.*

ali sve do Pariskog kongresa 1856. godine nijedna strana u tom odnosu nije smatrala da sa onom drugom deli zajedničke vrednosti. Ni posle Ugovora iz Lozane 1923. godine, Turska, po našem mišljenju, nije sasvim prihvaćena u evropsko društvo država i naroda. I danas, na početku XXI veka, kulturno-civilizacijske razlike drže Tursku podalje od članstva u EU...

Već su, inače, navođeni primeri postojanja drevnih međunarodnih i međudržavnih sistema čiji su članovi u jednom razdoblju bili Persija, Kartagina i grčki gradovi-države; svaka od pomenutih država je, u svojim unutrašnjim i naročito spoljnopolitičkim računicama uzimala u obzir postojanje druga dva subjekta sistema, ali između njih nije postojalo osećanje bliskosti i nisu delile zajedničke vrednosti, kulturu, pa čak ni izraženije privredne interese.
Bul potpuno ispravno razlikuje međudejstvo, koje je dovoljno za uspostavljanje sistema, od odlika koje jedan odnos čine društvenim. Doduše, prelaz iz „sistemskog" u „društveno stanje" u stvarnosti međunarodnih odnosa nije lako tačno utvrditi. Grčki gradovi-države pre nego što su ih Rimljani pokorili, Kina iz vremena zaraćenih država (od 480. do 221. godine pre n. e.), „krugovi država" na indijskom potkontinentu u dugačkom nizu stoleća, kao i današnja zapadnoevropska integracija, predstavljaju primere istovremenog postojanja međudržavnog/međunarodnog sistema i međudržavnog/međunarodnog društva.[652]

Od značaja za ovo istraživanje je i Bulovo dovođenje u vezu međunarodnog poretka kao neophodnog preduslova, okvira za ustanovljavanje međunarodnog društva. On kaže: „...pod međunarodnim poretkom se podrazumeva obrazac ili raspored međunarodnog delovanja koji održava one ciljeve društva država koji su osnovni, prvenstveni ili univerzalni."[653] Sledeći navedeno određenje može se zaključiti da kad nema poretka, nema ni društva, tj. kad nema „obrasca ili rasporeda međunarodnog delovanja koje odražava one ciljeve društva država koji su osnovni, prvenstveni ili univerzalni", onda, posledično, nema ni samog društva.

[652] *Isto, p. 15.*
[653] *Isto, p. 16.*

Po našem mišljenju, postoji izvesna sličnost između ovakvog Bulovog stanovišta i Kisindžerovog određenja pojma „legitimnost". Bivši američki državni sekretar smatra da stabilni međunarodni sistem nije proizvod „težnje za mirom, nego jedne opšteprihvaćene legitimnosti".[654] Ono što, dalje, daje osnov za pomenuto poređenje tiče se njegovog određenja same legitimnosti kao: **međunarodnog sporazuma** (podvukao D. S.) o prirodi izvodljivih postupaka i o **dopuštenim ciljevima i metodama spoljne politike** (podvukao D. S.).[655] Legitimnost, zapravo, znači prihvatanje okvira međunarodnog sistema od svih velikih sila. Sličnost postoji, naime, između Bulovog „obrasca i rasporeda međunarodnog delovanja" i Kisindžerove legitimnosti shvaćene kao „međunarodne saglasnosti o dozvoljenim ciljevima i sredstvima spoljne politike", tj. u oba slučaja se ističu skoro istovetni prethodni uslovi, okviri za stabilne međunarodne poretke koji se odlikuju osobinama društvenosti.

Postoji iznenađujuće visoka saglasnost autora iz različitih škola međunarodnih odnosa kad je reč o redosledu važnosti ciljeva čijem ostvarenju teže, svejedno, međunarodni sistem, poredak ili međunarodno društvo:

a) očuvanje sistema ili društva država samih;

b) održavanje nezavisnosti i spoljnog suvereniteta pojedinačnih država;

v) očuvanje mira i

g) postizanje istih ciljeva kojima teži bilo koji drugi oblik društvenog organizovanja.

Očigledno, cilj koji je, po značaju nadređen svim ostalim tiče se očuvanja određenog stanja, za šta su, po prirodi stvari, najviše zainteresovani glavni subjekti sistema. Primera radi, kada govori o „saglasnosti o dopuštenim ciljevima i metodama spoljne politike, kao i o opštim okvirima sistema iz kojih izvire legitimnost", Kisindžer misli o saglasnosti velikih sila a ne svih država koje su članice međunarodnog sistema.

[654] *Henry A. Kissinger, A World Restored, op. cit., p. 1.*
[655] *Isto, p. 2.*

Sličan stav o ovome zauzima i Morton Kaplan; on traži, pre svega, od tzv. esencijalnih aktera da poštuju načelo ravnoteže snaga u ime očuvanja stabilnosti sistema kao celine.[656] Očuvanje „međunarodnog društva" samog, kao njegov glavni cilj, ističe i Hedli Bul.[657] Pretnje ostvarenju ovakvog cilja međunarodnog sistema ili međunarodnog društva najčešće dolaze od nekog od subjekata koji je svojim jačanjem narušio postojeću ravnotežu snaga i teži da ostvari hegemoniju nad ostalima.

Istorija pruža mnogobrojne primere; kineska država Č'in, kojoj je uspelo da pokori sve njene protivnike i stvori jedinstvenu državu; neuspešan pokušaj Atine da ostvari hegemoniju nad čitavim „helenskim svetom"; od Habzburga nastupilo je opasno ugrožavanje ravnoteže snaga stvorene Vestfalskim mirom 1648. godine, preko Luja XIV, sve do Napoleona; u našem stoleću takve pokušaje je činio Hitler u nameri da stvori „novi evropski i svetski poredak" (*Neue Ordnung*),...[658]

Pretnja opstanku određenog sistema ili društva država može da dođe i od univerzalnih međunarodnih organizacija i drugih transnacionalnih subjekata svetskog sistema: u svakom slučaju, na udaru je prvo vodeća uloga suverene, nezavisne, nacionalne države. Tako dolazimo i do rasprave o drugom po značaju cilju koji jedan međunarodni sistem ili poredak teže da ostvare. Reč je o očuvanju nezavisnosti i spoljne suverenosti država članica međunarodnog sistema ili poretka. I u ovom slučaju radi se, naravno, o očuvanju nezavisnosti i suvereniteta velikih sila ili tzv. esencijalnih aktera.
Ako, na primer, dođe u pitanje opstanak samog sistema ili nezavisnost i suverenost nekog od „stubova sistema", ne samo da se ugrožava i povređuje nezavisnost i suverenost „srednjih" i „malih" država „namirivanjem", „intervencijama u ime održanja postojeće ravnoteže snaga", stvaranjem i održavanjem „sfera uticaja, tampon zona i neutralnih zemalja", nego se pojedine takve države i narodi doslovno brišu sa geografske karte. Kad je opstanak samog

[656] *Morton Kaplan, System and Process in International Politics, op. cit., p. 23.*
[657] *Hedley Bull, The Anarchial Society, op. cit., p. 16.*
[658] *Vidi o tome: Ernst Nolte, Fašizam u svojoj epohi, Prosveta, Beograd, 1990.*

sistema u pitanju, u krajnjem slučaju, najjači žrtvuju čak i neku od velikih sila; za razliku od prethodnog slučaja, teži se nalaženju odgovarajuće zamene i popunjavanja „koncerta" najmoćnijih „novim igračem".

Tek treći cilj po značaju za bilo koji međunarodni sistem ili poredak jeste očuvanje mira. Ovde se, naravno, ne radi o trajnom i, galtungijanski kazano, „pozitivnom miru", nego pre o izbegavanju ozbiljnijih, „vrućih" sukoba između velikih sila; čak i takav mir će se uvek žrtvovati u ime ostvarenja prethodna dva cilja.

Četvrta grupa ciljeva čijem ostvarenju teži međunarodno društvo, polazi od tzv. zajedničkih ciljeva društvenog života uopšte. Reč je o zaštiti pojedinaca, grupa i čitavih naroda od nekontrolisanog fizičkog nasilja: kao što je poznato, države međusobno priznaju jedna drugoj isključivo pravo ograničenog korišćenja nasilja prema njihovim građanima, poštuju fizičku nepovredivost izaslanika, pregovarača i diplomata; što je još značajnije, države se obavezuju da se i u ratu pridržavaju odredbi međunarodnog ratnog prava (*temperamenta belli*).

Četvrtoj grupi pripada i cilj poštovanja date reči i učinjenih obećanja, tj. poštovanje preuzetih obaveza iz međunarodnih ugovora (*Pacta sunt servanda*).

Budući da u stvarnim međunarodnim odnosima države skoro uvek stavljaju interes ispred poštovanja obećanja, to se ova grupa ciljeva pokazala najmanje ostvarljivom: i iz tih razloga je pravilnije govoriti o sistemu, nego o društvu država.
Tek ostvarenjem svih ili većine navedenih ciljeva može se govoriti osnovano o postojanju odnosa društvenosti u međunarodnom sistemu. Otuda, još jedanput, sve prethodno izloženo upućuje na zaključak da se naučno utemeljeno može govoriti samo o sistemu, a nikako o društvu u današnjim stvarnim međunarodnim odnosima. Ako, poput Hedlija Bula, izjednačimo postojanje društva i poretka u međunarodnim odnosima, onda je reč ne samo o „anarhičnom društvu",[659] nego i o besporetku.

[659] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 19.*

Najsloženiji i najobuhvatniji pojam u ovom nizu je „svetski poredak". On je istovremeno najznačajniji upravo za ovo istraživanje: danas se, naime, ne govori o „novom međunarodnom društvu", ređe se pominje i „svetsko društvo" i „svetski sistem"; nešto češće se koristi pojam „međunarodni sistem", a u vremenu posle Hladnog rata najučestalije se upotrebljava baš izraz „svetski poredak" u kovanici „novi svetski poredak".
Prethodna rasprava je imala za cilj, između ostalog, da pokaže složenost i obuhvatnost predmeta ovog istraživanja. Raspetljavajući razlike između sistema i društva u međunarodnim odnosima, otvorena je mogućnost za valjano sagledavanje ne samo terminoloških, nego i suštinskih razlika u pristupu i razumevanju međunarodnih odnosa posle Hladnog rata, podjednako kod praktičara i kod teoretičara međunarodne politike.

Primera radi, nije isto kad kažemo da su se u proteklih deset godina promenili, da se menjaju ili da će se tek promeniti međunarodni sistem, međunarodno društvo ili svetski poredak. Još je važnije pouzdano utvrditi ima li uopšte svetskog društva/poretka u današnjem svetskom sistemu. To su ne samo teorijska i za naše istraživanje značajna pitanja, nego su i praktična, prethodna pitanja.
Pod „svetskim poretkom", na primer, Bul podrazumeva *one obrasce ljudske delatnosti koji održavaju osnovne ili prvenstvene ciljeve društvenog života u čovečanstvu kao celini.*[660] Dok neki stariji autori poput Džozefa Frankela, smatraju da su glavni subjekti međunarodnog „društva ili zajednice, sistema ili poretka pre svega države",[661] dotle ih Bul isključuje iz navedenog određenja svetskog poretka. Frankel, inače, u ovom pogledu razlikuje dve krajnje situacije svetskog sistema država: stanje potpune prevlasti suverenih subjekata-država i sistem koji, kao njegovi glavni subjekti, sačinjavaju naddržavne institucije.
Kao što se može videti, u oba slučaja se podrazumeva postojanje država u sistemu ili poretku.
Čak i kada je svetski politički i privredni sistem obuhvatio međudejstvom sve države i narode sveta, samo su pojedini regionalni sistemi imali odlike

[660] *Isto, p. 19.*
[661] *Joseph Frankel, International Relationas, Oxford University Press, London, 1969, pp. 117–119.*

društvenosti/poretka. Sa celinom svetskog političkog i privrednog sistema to nije nikada bio slučaj sve do pojave svetskih međunarodnih organizacija koje su stvorile privid odnosa društvenosti (nikako svetsku zajednicu!). Kod Bula upravo ti drugi oblici svetske političke organizacije[662] suštinski određuju njegovu zamisao svetskog poretka kao svetske zajednice pojedinaca, a ne svetskog sistema ili čak svetskog poretka država. Treba napomenuti da je kod Bula reč o zamisli, a ne stvarnosti međunarodnih odnosa.

Većina savremenih teoretičara međunarodnih odnosa ne pravi pomenuto razlikovanje međunarodnog poretka, bilo da ga određuju kao sistem ili društvo država, na jednoj, i svetskog poretka, na drugoj strani, premda ističu, više ili manje, nove činioce/subjekte u svetskom sistemu: međunarodne, transnacionalne i multinacionalne organizacije, kao i pojedince. Za njih je dovoljno postojanje određenih pravila ponašanja i institucija koje ih podržavaju, pa da bilo koji oblik međudržavnog sistema nazovu poretkom; često, dalje, ne vode računa o teritorijalnom obuhvatu takvih, u suštini regionalnih, sistema, nazivajući ih svetskim porecima.[663]

Neodmerenostima ove vrste su naročito skloni oni koji, na primer, samu činjenicu postojanja „pozitivnog" međunarodnog prava uzimaju kao dovoljan dokaz za postojanje odnosa društvenosti; neki čak govore i o međunarodnoj zajednici!

Bul smatra da „svetski poredak", kako ga on zamišlja i definiše u navedenom određenju, kao širi i čvršće utemeljen, prethodi međunarodnom poretku država prema kome je u izvesnom smislu čak i moralno nadmoćan.[664] Ovo, zbog toga što, po njemu, osnovne subjekte jednog tako zamišljenog „svetskog poretka" – pojedince, nije moguće dalje razlagati.

Bul, za razliku od drugih istraživača međunarodnih i društvenih odnosa uopšte, pridaje poretku najveći značaj i vrednost poželjnog cilja društvenog kretanja. On smatra da ako „međunarodni poredak ima vrednost, to je onda samo zato jer je sredstvo za cilj ostvarenja poretka u ljudskom društvu kao celini".[665] Navedeno stanovište nije samo naučno; teleološko promišljanje poretka kao eshatona kojem treba da teži društvo u svom kretanju je istovremeno filozofsko i religijsko. Ako takvo Bulovo stanovište dalje razvijemo, poredak, shvaćen kao stanje kome se teži, govoreno jezikom teologije, jeste i neka vrsta „Božijeg poretka" na Zemlji.

Filosofski mišljeno, težnja za dostizanjem „stanja poretka" je i težnja ka ostvarenju sklada, savršene mere... Bul je bio potpuno svestan neizbežnih posledica ovakvog stanovišta; ne treba stoga da čudi što je, najposle, ponudio „osećanje za zajedničke interese u postizanju osnovnih ciljeva društvenog života"[666] kao *conditio sine qua non* bilo kog poretka.

Svetski poredak; ravnoteža snaga; međunarodno pravo

Kada govorimo o stvarnim odnosima u međunarodnom ili svetskom sistemu država, a ne svetskom poretku, središni pojam je ravnoteža snaga. Od značaja za ovu raspravu je i istraživanje prirode odnosa između ravnoteže snaga, međunarodnog prava i, posledično, međunarodnog i svetskog sistema. Povodom raspravljanja o nekim drugim pitanjima, istaknuto je da nije glavni zadatak ravnoteže snaga da očuva mir, nego da zaštiti sam međunarodni sistem i poredak da osvajanjem ne bude pretvoren u svetsku imperiju.

Premda je teško poreći Openhajmov stav da „međunarodno pravo može da postoji samo ako postoji ekvilibrijum, ravnoteža snaga između članica porodice naroda",[667] pomenuti odnos između sistema ravnoteže snaga i međunarodnog prava je, u svojoj suštini, protivrečan. Nesporno je, naime, da se ne može

[662] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 21.*
[663] *Joshua Goldstein, International Relations, op. cit., pp. 223–225.*
[664] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 21.*
[665] *Isto, p. 21.*
[666] *Isto, pp. 63, 64.*
[667] *L. Oppenheim, International Law, London, Longmans, 1905, navedeno prema: Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 73.*

govoriti o međunarodnom pravu bez postojanja ravnoteže snaga; održavanje konkretne ravnoteže snaga pretpostavlja, međutim, delanje koje je najčešće u suprotnosti sa pravilima međunarodnog prava; primera radi, očuvanje samog sistema i poretka ima uvek prednost ispred poštovanja pravnih pravila ili suvereniteta i nezavisnosti srednjih i malih država.

Poznato je da su najčešće korišćena sredstva za održavanje ravnoteže snaga upravo pretnja i upotreba sile, vođenje ratova za održavanje ravnoteže, mešanje u unutrašnje stvari posebno srednjih i malih država ili nasilno „disciplinovanje" vlastitih neposlušnih saveznika... Šta tek ostaje od međunarodnog prava kad nema nikakve ravnoteže snaga?

Naredno pitanje koje zaslužuje pažnju jeste: da li se može govoriti o poretku ako ne postoje istovremeno i pozitivna pravila međunarodnog prava? Drugim rečima, da li je međunarodno pravo samo jedan od važnih činilaca međunarodnog poretka, ali ne i neizostavni? Strožije naučno govoreći, međunarodno pravo se ne može smatrati za pravo – u najboljem slučaju ono je, kako Hart kaže, samo jedna vrsta „primitivnog prava".[668] Glavni razlog poricanja pravne prirode međunarodnom pravu je u nepostojanju delotvorne kazne, prinude ili sile pomoću kojih bi bilo obezbeđeno poštovanje pravnih pravila u odnosima suverenih država.

Ovakva stanovišta zauzimaju, počev od Hobsa (*Hobbes*), svi koji smatraju pravo za „prinudni poredak" (*coercive order*) – primera radi, Kelzen pravi razliku između „verskog (Božijeg) poretka", koji se temelji na natprirodnim sankcijama, „moralnog poretka" čijim se normama ljudi dobrovoljno potčinjavaju i, konačno, „pravnog poretka" kao posebnog vida društvenog poretka kod kojeg se podrazumeva da povredu norme obavezno kažnjava vlast koja počiva na monopolu organizovane fizičke sile.[669]
Budući da u odnosima suverenih država takve opštepriznate vlasti nema, one su uglavnom upućene na samopomoć. Džon Ostin tvrdi da se ne može govoriti o međunarodnom pravu čak ni kao o „primitivnom pravu" ili običnom „skupu pravila" (*body of rules*), nego da je reč samo o „pozitivnom međunarodnom moralu".[670]

Stavovima o sumnjivoj pravnoj prirodi međunarodnog prava u učenjima Hobsa, Harta, Openhajma, Ostina i Kelzena u osnovi su bliska stanovišta koja za izvor međunarodnog prava uzimaju „pristanak države" (*consent of state*).
Nasuprot ovakvim tradicionalističkim shvatanjima, u koja još spadaju i ona koja u prirodnom pravu vide glavni izvor međunarodnog prava, u novije vreme su se javile i tzv. solidarističke teorije; njihovi zagovornici smatraju da su izvori međunarodnog prava ne samo u onim pravilima o kojima postoji saglasnost država, nego su, po njima, izvori međunarodnog prava i ona pravila do kojih se došlo saglasnošću ili solidarnošću pretežnog broja članova međunarodnog društva kao celine.[671] „Postoji primetno kretanje **od pristanka do konsenzusa** (podvukao D. S.) kao osnove međunarodnih pravnih obaveza",[672] ističe Ričard Folk.
Treba još jedanput naglasiti da, u ovom slučaju, konsenzus ne znači „jednoglasnost", nego „ogromnu većinu" (*an overwhelming majority*). Iz svega rečenog nije teško zaključiti da „solidaristi" smatraju da norme međunarodnog prava obavezuju sve njegove subjekte čak i kada o njima ne postoji puna saglasnost. Autoritet koji bi obezbeđivao sprovođenje na takav način donesenih normi, solidaristi vide u univerzalnim međunarodnim organizacijama i institucijama, čime posredno odriču državama ulogu glavnih subjekata međunarodnih odnosa.
Po Hedliju Bulu, glavni zadatak međunarodnog prava u održavanju međunarodnog poretka je da se „poistoveti sa vrhovnim normativnim načelom političke organizacije čovečanstva".[673] Takvo vrhovno načelo političke organizacije koje bi trebalo da vodi, u krajnjem ishodu, ustanovljavanju poželjnog „velikog društva čovečanstva",[674] jeste, kaže Bul, ideja društva suverenih država.

[668] *Hart, Concept of Law, navedeno prema: Hedley Bull, The Anarchical Society, op cit., pp. 128, 129.*
[669] *Hans Kelsen, The General Theory of the Law and State, Harvard University Press, Boston, Ma, 1946.*
[670] *John Austin, The Province of Jurisprudence Determined, Weinfeld & Nicolson, London, 1954.*
[671] *Hersch Lauterpacht, International Law and Human Rights, Steven & Son, London, 1950.*
[672] *Richard Falk, The Status of Law in International Society, Princeton University Press, Princeton, 1970, p. 177.*
[673] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 134.*
[674] *Isto, p. 134.*

Treba kazati da ta „poželjna zajednica svih ljudi" može da bude ostvarena praktičnom primenom i drukčijih ideja i zamisli: društvo suverenih država nije istorijski neizbežno ili sveto – vodeće načelo političke organizacije može da bude, primera radi, kosmopolitska država ili svetska imperija. Bul je, međutim, u pravu kada tvrdi da međunarodno pravo kao sastavni deo međunarodnog poretka, treba da, u bilo kojoj od navedenih mogućnosti, obezbedi prvenstvo jednog nad ostalim načelima.

Kao što je poznato, međunarodno pravo treba još da ustanovi okvir uporednog postojanja država i drugih subjekata međunarodnog društva, kao i da obezbedi potčinjavanje svih činilaca usvojenim normama. Uprkos ovako značajnoj ulozi koja je namenjena međunarodnom pravu, međunarodni poredak, kao što je već nekoliko puta kazano, može da postoji i bez pravnih pravila koja ga uređuju. Sve pomenute funkcije koje danas treba da ispunjava međunarodno pravo, ispunjavala su Božija i moralna pravila. Primera radi, sistem gradova-država u staroj Grčkoj je postojao bez ustanove kakva je međunarodno pravo; za vreme pretežnog dela istorije međunarodnih odnosa države su se pridržavale, u većoj ili manjoj meri, pravila međunarodnog običajnog prava (*International Customary Law*).

Konačno, pravo i međunarodno pravo uglavnom normiraju već uspostavljeni odnos snaga i, na osnovu njega, faktički ustanovljene ili poželjne društvene odnose. Otuda su, po našem mišljenju, tvrdnje da međunarodno pravo, samim svojim postojanjem ustanovljava odnose društvenosti i zajednice u sistemu sačinjenom pretežno od suverenih država (*ubi ius, ibi societas*), plod naivnosti ili „juridicističkog" zastranjivanja. Radi se, zapravo, i o nerazumevanju šta čemu prethodi: stvarni odnos pravnoj normi ili obrnuto?

Danas je veoma rašireno verovanje u to da sistem suverenih država prerasta u svetsku zajednicu ljudi i naroda ponajviše učinkom međunarodnog prava i međunarodnih organizacija koje ga se pridržavaju. Pravo, sâmo, niti širi i jača poredak svetske zajednice, niti presudno utiče na uspostavljanje trajnog, „pozitivnog mira" u postojećim odnosima u međunarodnom društvu (*peace through law; world peace through world law*).[675]

[675] *Isto, p. 137.*

Doduše, promene koje su zadesile svet posle Drugog svetskog rata i, posledično, međunarodne odnose, uticale su i na međunarodno pravo: u pogledu njegovih subjekata, na primer, stvarni odnosi više ne daju osnova Openhajmu za njegovu isključivost da „međunarodno pravo jeste pravo između država samo i isključivo".[676] Po drugim autorima, međutim, zbog novih subjekata (pojedinaca, međunarodnih organizacija,...) međunarodno pravo se preobražava iz međudržavnog u pravo svetske zajednice (*the law of world community*); transnacionalno pravo (*transnational law*); zajedničko pravo čovečanstva (*the common law of mankind*) ili, najšire, u svetsko pravo (*world law*).[677]

Navedeni nazivi, između ostalog, pokazuju kako je međunarodno pravo pratilo širenje i razuđivanje odnosa u međunarodnom sistemu u godinama posle Drugog svetskog rata. Kao što „poneseno" primećuje Bert Reling, ono je prelazilo iz međunarodnog prava slobode (*international law of liberty*) u međunarodno pravo blagostanja (*international law of welfare*).[678] Neki su poverovali, u oduševljenju, da realni odnosi i norme koje ih „prate" prerastaju iz koegzistencije u saradnju, tj. iz međunarodnog prava uporednog postojanja (*international law of coexistence*) u međunarodno pravo saradnje (*international law of cooperation*).[679]

U naglašavamju značaja novih subjekata međunarodnih odnosa i međunarodnog prava najdalje su otišli zagovornici tzv. solidarističke teorije; kod njih je u središtu pažnje univerzalna međunarodna organizacija – UN, kao otelovljenje poželjne „zajednice ljudi i naroda". Međunarodna saglasnost ogromne većine članica UN, koja najčešće stoji iza rezolucija ove organizacije, predstavlja osnov za njihovu međunarodnopravnu obaveznost; po ovakvim shvatanjima, rezolucije UN su, istovremeno, izraz volje tzv. međunarodne zajednice (*the will of international community*).[680]

[676] *Oppenheim, op. cit., p. 1.*

[677] *Reč je o sledećim delima: Philip C. Jessup, Transnational Law, Yale University Press, 1956.; Wilfred C. Jenks, The Common Law of Mankind, Stevens & Son, London, 1958.; Persy E. Corbett, The Growth of World Law, Princeton University Press, 1971.*

[678] *B. V.A. Roling, International Law in an Expanded World, Djambatan, Amsterdam, 1960. p. 83.*

[679] *Wolfgang Friedmann, The Changing Structure of International Law, Stevens & Son, London, 1964.*

[680] *Wilfred C. Jenks, Freedom and Welfare, Stevens & Son, London, 1963, p. 5.*

U sveopštem „labavljenju" tradicionalnog međunarodnog prava poslednjih godina zagovara se i „oslobađanje prava od mnoštva logičkih i doktrinarnih ograničenja",[681] uz davanje prednosti „nepravnim razmatranjima", moralnim, političkim i društvenim razlozima, čak i kad su u suprotnosti sa formalnom pravnom logikom.
Pored postojećeg međunarodnog sistema država, koji je nesumnjivo globalan po obuhvatu, neophodno je razmotriti druge modele političke organizacije čovečanstva koji su suprotstavljeni i dalje važećem sistemu suverenih država. Treba kazati, doduše, da je danas vladajući model univerzalne političke organizacije čovečanstva u velikoj meri pomešan s ostalim, ovde već pominjanim, načelima i zamislima.[682]

Tri suštinske odlike, koje odlikuju sistem država, po Bulu su:

a) postojanje većeg broja suverenih država;

b) dovoljan stepen međudejstva koji ih čini sastavnim delovima jednog sistema i

v) određen stepen prihvatanja zajedničkih pravila i ustanova srazmerno kojem (ne)tvore društvo država.

Zamisao i konkretni modeli sistema država podrazumevaju, u svom „čistom" obliku, samo neophodan stupanj međudejstva njegovih činilaca. Pod međudejstvom se ne podrazumeva deljenje zajedničkih interesa i vrednosti, kao i stvaranje zajedničkih pravila ponašanja i ustanova koje ih podržavaju. U takvom sistemu odnosi se u potpunosti sameravaju postojećim odnosima moći; nema svesne težnje za uspostavljanjem ravnoteže snaga, a oni koji su jači, u ovakvoj Bulovoj zamisli sistema država, ne organizuju se sa namerom da stvore nekakav koncert velikih sila ili direktorijum sa posebnim pravima i dužnostima u očuvanju okvira sistema.

[681] *Richard Falk, „McDougal and Feliciano's Law and Minimum World Public Order", Natural Law Forum, vol. 8, 1963, p. 172.*
[682] *Richard Falk, The End of World Order, Holmes & Meier, New York, 1983.*

Odmah pada u oči kako je navedeni Bulov teorijski model sistema država gotovo neverovatan u stvarnosti međunarodnih odnosa; čak i najtvrdokorniji „realisti" u tumačenju i izučavanju međunarodnih odnosa, kao i pisac ovih redova sa njima, smatraju da je svaki konkretni sistem država do sada imao i ima, u većoj ili manjoj meri, izvesne zajedničke interese, vrednosti, pravila i institucije koje ih podržavaju. Po našem mišljenju, ovako „sterilan" sistem država sa odlikama „prvobitnog stanja" ne postoji ni u filozofsko-teorijskoj zamisli Tomasa Hobsa.

Može biti da je Bul[683] razvijao pomenuti teorijski model sistema država računajući sa mogućnošu da se svetski sistem menja u pravcu izrazitog jačanja regionalne saradnje, uz prekidanje svih onih veza društvenosti koje odlikuju međudejstvo u svetskim razmerama. Ukoliko se, primera radi, ostvare predviđanja Semjuela Hantingtona[684] o produbljivanju rasednih linija (*fault lines*) koje dele civilizacije, nestaće u potpunosti zajednički interesi, vrednosti i institucije na svetskom nivou. Zajednički interesi, vrednosti i institucije se u tom slučaju „spuštaju" na nivo grupe država povezanih privrednim, ekonomskim, političkim ili kulturno-civilizacijskim „međudejstvima". Ako između „grozdova moći"[685] ne bi bilo dovoljno međudejstva, ovakvo predviđanje Bžežinskog o najverovatnijem pravcu razvoja svetskog sistema bi, takođe, potvrdilo navedeni Bulov teorijski model.

Drugi teorijski model svetske političke organizacije čovečanstva je još manje verovatan u stvarnosti međunarodnih odnosa. U okviru ovog modela Bul teorijski razrađuje slučaj kada postoje samo suverene države koje stoje jedne naspram drugih bez međudejstva sa odlikama „sistemskih" ili društvenih odnosa. Ovakav „poredak univerzalnog izolacionizma" potpuno isključuje međudejstvo njegovih samodovoljnih subjekata koje bi davalo osnova za tvrdnju da je reč o sistemu u svetskim razmerama. Bul dopušta mogućnost veza samo sistemskog, ne i društvenog, karaktera u okviru pojedinih grupa država.

[683] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., pp. 240, 241.*
[684] *Samuel Huntington, „The Clash of Civilisations".*
[685] *Zbigniew Brzezinski, „Power and Morality", World Monitor, January, 1993.*

Kao što svaki teorijski model, zbog težnje za opštim važenjem, uprošćava nepojamnu složenost „zbiljske istine stvari" (*Makijaveli*), i u ovom slučaju možemo samo da nagađamo na kakve „veze" misli Bul; privredne, političke, kulturno-civilizacijske...[686] Uzgred, stvari se povodom ovog modela mogu posmatrati i na drugi način: nepostojanje ili minimalno međudejstvo u odnosima država smanjuje mogućnost izbijanja sukoba na najmanju meru kada jači podvlašćuju slabije; ako nema dodira, uglavnom nema ni ekonomskog iskorišćavanja...

Ideju da je svet sastavljen od malih samodovoljnih država koje između sebe skoro da nemaju dodira, zagovara Žan Žak Ruso, takođe smatra da se na taj način smanjuje mogućnost izbijanja sukoba i ratova, odnosno da se sačuva mir.[687] U istoriji ideja postoje nekoliki primeri zalaganja za što manje dodira i veza između naroda i država. Doduše, više je onih koji poriču značaj nekih, a istovremeno ističu važnost i vrednost drugih, vidova i oblika međudejstva u međunarodnim odnosima. Takav primer se nalazi u čuvenom Kobdenovom (*Cobden*) „diktumu": „Što je manje moguće odnosa između vlada, što je više veza moguće između naroda sveta."[688]

„Funkcionalno", ekonomsko i društveno povezivanje u najširem značenju te reči se pretpostavlja neposrednim vezama državnih institucija i vlada. S obzirom na vreme kada je Kobden rekao nešto ovako, nije teško kod njega prepoznati uticaj liberalne političke filozofije. Slično je govorio prvi američki predsednik u njegovom oproštajnom obraćanju naciji (*Farewell Address*): „Veliko pravilo ponašanja za nas, kad je reč o spoljnim odnosima, je **širenje naših trgovačkih odnosa** (podvukao D. S.) koje bi pratile što je moguće manje političke veze."[689]

[686] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 242.*

[687] *Stanley Hoffmann, Rousseau on War and Peace, London, Pall Mall Press, 1965.*

[688] *Richard Cobden, The Political Writings of Richard Cobden, Cassel, 1886, p. 3. Nevedeno prema: Hedely Bull, The Anarchical Society, op. cit., pp. 242–243.*

[689] *Isto.*

Svetska vlada i svetska država

Najčešći argument, koji navode zagovornici svetske vlade i svetske države, odnosi se na izbegavanje rata koji je, po njima, neminovna posledica postojanja sistema suverenih država. Najslavniji među takvima, Imanuel Kant, poneseno je „dokazivao" da će svetska vlada zauvek ukloniti rat kao „najoštriji društveni sukob" (*prof. Andreja Miletić*) iz ljudskih odnosa. Do svetske države i svetske vlade, kao posebnog oblika univerzalne političke organizacije čovečanstva, može da se dođe na nekoliko načina, od kojih su dva osnovna: prvo, u istoriji međunarodnih odnosa najviše pokušaja bilo je da se osvajanjem, silom stvori nekakva univerzalna, svetska država – imperija. Primere za ovakve, „imperijalističke" pokušaje stvaranja svetske države nalazimo u nastojanjima Aleksandra Velikog, rimskih imperatora, kineskih careva, mongolskih vladara, velikih kalifa,...[690]

Drugi način dolaska do, navodno, neminovnog „eshatona" ukupnog društvenog kretanja, stvaranja svetske vlade i svetske države, podrazumeva dobrovoljno ujedinjenje naroda i država. Zagovornici ovakvog puta do svetske države ne nalaze se samo u redovima pacifista i idealista „svih vrsta", nego i u pojedinim nevladinim organizacijama među kojima se ističe veoma razvijena i uticajna organizacija „svetskih federalista".
Po njima, svetska država sa federalnim uređenjem bi imala demokratski izabrane ustanove na koje bi države članice dobrovoljno prenele najveći deo svoje suverenosti, što bi, u krajnjem ishodu, doprinelo nestanku rata iz međunarodnih odnosa.[691] U ovom drugom navedenom slučaju važan je način nastanka; od manjeg je značaja da li bi država koja je ustanovljena „demokratski", saglasnošću svih ili većine (*overwhelming majority*), imala oblik federacije ili konfederacije.

[690] *Ono što danas pokušavaju da učine SAD, činile su pre nje i druge velike imperije.*

[691] *O tome vidi u: Richard Falk and Saul Mendlovitz, The Strategy of World Order, I, New York, 1966.; Platformu svetskih federalista iznose V. Nash, World Must be Governed, New York, 1949, i A. A. D. Clarke, The Imperative to Human Survival, Boston, 1971.*

Zagovornici svetske vlade i svetske države ističu da, pored očuvanja mira, ovakvo ostvareno načelo univerzalne političke organizacije čovečanstva takođe obezbeđuje uslove materijalnog blagostanja i društvene pravde za svakog pojedinog čoveka i za sve narode. Najposle, u pogledu objektivno ugroženog života na Zemlji u svim njegovim vidovima ispoljavanja, svetska država bi, navodno, ispunila zahtev za „zdravim upravljanjem ljudskom okolinom".[692] Argument da, uz sve pobrojano, svetska vlada doprinosi stvaranju jednog miroljubivog i stabilnog svetskog poretka nije teško pobiti. Prava i slobode čoveka, pojedinca mogu biti, naime, u većoj opasnosti u svetskoj državi ukoliko je ona po načinu vladanja, na primer, tiranska.

Tvrdnje da će do uspostavljanja svetske vlade i svetske države doći posle neke prirodne ili društvene katastrofe polaze od pretpostavke da nesreća tera ljude na racionalno ponašanje; po našem mišljenju, nema osnove da se tako nešto može očekivati od čovekove pretežno iracionalne prirode. Kad je reč o zalaganjima, na primer, „svetskih federalista", koja polaze od pretpostavke da će se države dobrovoljno odreći suverenosti i preneti je, uglavnom, na svetsku vladu ili neki drugi nadnacionalni autoritet, dosadašnja istorija međunarodnih odnosa pokazuje drukčiju sliku.
Primera radi, države članice Evropske unije se ne odriču nijednog suštinskog ovlašćenja koje ih čini suverenima, izuzev što posle izbijanja finansijske krize 2008. godine u SAD, a, posebno, radikalizovanja dužničke krize nekoliko članica Unije, ima veoma ozbiljnih predloga centralizacije monetarne politike što bi značajno ugrozilo ekonomski suverenitet i, posledično, političku nezavisnost država članica ovog „najvećeg mirovnog projekta u istoriji".

Već smo pokazali da se i privredno i najšire društveno povezivanje država temelji na prethodnoj političkoj volji država u pitanju; tu najmoćniju polugu, kako sada stoje stvari u EU, njene članice još ne prenose na nekakvu evropsku super-državu, nego je zadržavaju isključivo u vlastitim rukama.

[692] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 245.*

Povodom ovih pitanja Hedli Bul razrađuje još jedan model univerzalne političke organizacije čovečanstva koji, kao konkretan uzor, ima u vidu stanje tzv. preklapajuće vlasti i višestruke lojalnosti Evropi srednjeg veka.[693] Reč je, naime, o poznatom istorijskom primeru „podele" lojalnosti i preklapanju vlasti u složenim odnosima između rimokatoličke crkve kao univerzalističke institucije i slabašnih srednjovekovnih država sa neustanovljenom centralnom vlašću i osionih feudalaca.

Bul je ovim modelom, zapravo, želeo da predvidi mogući pravac razvoja međunarodnog sistema u uslovima kada se za „kolač suverenosti", osim do skoro neprikosnovenih država, bore i neki drugi, novodošli subjekti u međunarodnim odnosima. Suverenost država je u međuvremenu napadnuta odozgo i odozdo. To su, s jedne strane, raznovrsni i mnogobrojni nadnacionalni, regionalni i svetski subjekti međunarodnih odnosa; nepojamno šarenilo podnacionalnih organizacija nagriza suverenitet nacionalnih država iznutra, s druge strane.
Sve prethodno rečeno uslovljava da, primera radi, pojedinac koji danas živi u nekoj državi zapadne Evrope ima iznad sebe, po vertikalnom rasporedu, mesne, lokalne vlasti i organizacije, potom države na čijoj teritoriji je nastanjen, tj. čiji je građanin ili podanik, a od njega se, takođe, očekuje da ispolji određenu potčinjenost i prema organima EU u Briselu kao i prema drugim međunarodnim organizacijama sa UN kao univerzalnom ustanovom na vrhu.
Jedina suštinska razlika sa srednjovekovnim sistemom „preklapajućih vlasti i umnožene lojalnosti"[694] je samo u tome što je osnovno organizujuće načelo ukupnih tadašnjih odnosa versko po svojoj prirodi, dok je danas svetovno i prožima sve oblasti društvenog... Pojedini gorljivi protivnici sistema suverenih država i zagovornici oblika opštesvetskog političkog organizovanja smatraju da jedino model „preklapajućih autoriteta i umnožene lojalnosti" stvara uslove za nastanak istinske svetske ljudske zajednice na taj način što isuviše usredištenu moć u suverenim državama izmešta u širinu i dubinu na čitavu mrežu novih, drugih subjekata i činilaca.[695]

[693] *Isto.*
[694] *Isto.*
[695] *Isto, p. 246.*

Mnogo je više onih koji najbolju zamenu „zastarelom" sistemu država vide u svetskoj vladi i svetskoj državi kao oblicima „centralnog svetskog upravljanja";[696] neki govore da je budućnost međunarodnih odnosa u „povećanoj ulozi subjekta koji nisu teritorijalni".[697]

Bul, dalje, oštroumno prepoznaje i ističe prave ciljeve država koje su se priključile evropskim integracijama; ma kako da to obrazlaže, svako ko sledi svoj dobro shvaćen nacionalni interes ulazi u proces integracije s namerom da uveća vlastitu moć. Bul ispravno odbacuje objašnjenja kako, na primer, stvaranje EU znači samo stvaranje „zajednice bezbednosti", „zone mira u Evropi", „prevazilaženje nacionalizma u međunarodnim odnosima", „trajno napuštanje vođenja politike s pozicije sile",...,[698] stvaranje EU može da ima i najčešće ima sve navedene odlike i značaj, ali je osnovni cilj za svaku državu, ipak, uvećanje vlastite moći udruživanjem u jednu novu evropsku „super-državu" koja bi mogla da se uspešnije nadmeće sa drugim posednicima moći u globalnim odnosima.

Ostala suštinska pitanja tiču se oblika organizacije jedne takve integracije, rasporeda moći u njoj, konkretnih uloga pojedinih država – podsetimo se, reč je o tzv. prethodnim pitanjima na koja treba imati odgovore pre ulaska u udruživanje, po mišljenju Amitaja Ecionija. Iako najizrazitiji primer, regionalna integracija je samo jedan od slučajeva kojima se dovodi u pitanje neprikosnovenost sistema država kroz „preklapanja autoriteta i umnožavanja lojalnosti". Države se često i razdružuju, a ne samo udružuju; ono što pri tome treba posebno istaći jeste da se u oba slučaja želi isti ishod – ujedinjavanjem se, u osnovi, teži stvaranju nove države, a razjedinjavanjem se želi i, opet, stvaraju u krajnjem ishodu, manje ili više suverene države.

Bilo da se smanjuje ili uvećava broj država, sistem država se navedenim procesima, kao načelo svetske političke organizacije, samo ojačava. Po našem

[696] *Richard A. Falk, A New Paradigm for International Legal Studies, Yale Law Journal, vol. 84, 1975.*
[697] *Richard A. Falk, Evasions of Sovereignty, Contending Sovereignties – Redefining Political Community, edited by Walker & Mendlovitz, Lynne Reinner Publishers, Boulder and London, 1990, pp. 61–78.*
[698] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., p. 255.*

mišljenju, to je dokaz da država, kao oblik društvenog organizovanja, kao i sistem država, kao vladajući oblik uređivanja odnosa u međunarodnom životu, iako ozbiljno napadnuti, nisu u odstupanju, a još manje zastareli, kako već nekoliko decenija tvrde zagovornici svetske vlade i svetske države.[699]
Model „preklapajućeg autoriteta i umnoženih lojalnosti", pored već pominjanih regionalnih udruživanja i razdruživanja država, podrazumeva i neke druge moguće oblike ispoljavanja.

Još jedna činjenica značajna za ovu raspravu jeste da, u većini slučajeva, krajnji cilj i međunarodnog terorizma jeste stvaranje neke nove suverene države; to će reći da se sistem suverenih država kao osnovno, organizujuće političko načelo, ne dovodi u pitanje.
Po našem mišljenju, neuporedivo opasniji udar na suverenost država dolazi od međunarodnih organizacija kada one posegnu za silom u rešavanju nekog problema, a to čine, navodno, u interesu celine međunarodnog sistema. Bilo je previše primera kako konkretna međunarodna organizacija služi kao sredstvo za ostvarenje interesa njenih najuticajnijih članova.[700] Ocenom da se suverenost država više ugrožava ovakvim ponašanjem međunarodnih organizacija nego delovanjem međunarodnog terorizma u punoj meri protivrečimo navedenom Bulovom stavu.[701]

Kao što je poznato, međunarodni odnosi, pored sistema država uključuju i neke druge subjekte; pre svega, reč je o međunarodnim organizacijama, pojedincima, naddržavnim i poddržavnim subjektima. Uz njih veliki značaj u savremenim svetskim odnosima imaju i transnacionalne nevladine organizacije koje deluju preko i iznad državnih granica. Upravo transnacionalne organizacije svojom delatnošću stvaraju najgušću mrežu odnosa funkcionalnog povezivanja u svetskim razmerama. Baš ovakvi odnosi, koji zaobilaze državne granice kad god je to izvodljivo, stvaraju na prvi pogled sliku o izvesnosti

[699] *O tome detaljnije u zborniku: Contending Sovereignties – Redefining Political Community, Walker & Mendlovitz, op. cit.*
[700] *Najbolji primer za to predstavlja mešanje OUN u jugoslovenski građanski rat.*
[701] *Hedley Bull, The Anarchical Society, op. cit., pp. 258–260.*

ustanovljavanja svetskog društva. Doduše, treba kazati da učestalost veza ne određeuje njihovu društvenost, nego kakvoća. Inače, multinacionalne korporacije su, uprkos njihovom međunarodnom karakteru, kad je reč o nacionalnoj pripadnosti zaposlenih i teritorija na kojima se odvijaju njihove delatnosti, pod nacionalnom kontrolom – sedišta su im skoro bez izuzetka u najrazvijenijim zemljama Zapada i Japanu.[702]
Važno je istaći da multinacionalne korporacije ne ugrožavaju suverenost najmoćnijih država; štaviše, počev od čuvene britanske Istočnoindijske kompanije do današnjih nekoliko stotina multinacionalnih kolosa, ovakve „organizacije" su, između ostalog, i oruđe u rukama svojevrsnog Areopaga svetske finansijske elite.

Zagovornici svetske vlade i svetske države najčešće ističu činjenicu tehnološki ujedinjenog čovečanstva kao glavni razlog za napuštanje sistema država. Po njima, sistem država je, kao načelo političke organizacije čovečanstva, nesposoban da odgovori izazovima „skupljanja sveta" koje se najvidljivije ospoljava, između ostalog, i kroz „komunikacijsko globalno selo"... O tome da je neophodno politički ujediniti tehnološki već ujedinjeno čovečanstvo govorio je, pre savremenih analitičara međunarodne politike, još slavni britanski istoričar Arnold Tojnbi.[703]

Ni Tojnbi, a još manje današnji „mondijalisti" okupljeni u najrazličitijim „projektima promišljanja svetskog poretka"[704] nisu objasnili zašto neporecivo visok tehnološki napredak, bez primera u dosadašnjoj istoriji čovečanstva, pogoduje samo globalnom, a ne i regionalnom, nacionalnom ili čak lokalnom udruživanju i ujedinjavanju?

Zagovornici svetske vlade i svetske države, a istovremeno protivnici sistema suverenih država, svesno ili nesvesno previđaju nedostatak odlika društve-

[702] *Samuel P. Huntington, „Transnational Organizations in World Politics", World Politics, vol. XXV, No3, 1973, p. 336.*
[703] *Toynbee & Ikeda, Choose Life, op. cit.*
[704] *Na primer, „World Order Models Project" – WOMP.*

nih odnosa u savremenom međunarodnom sistemu. Oni samo, na osnovu objektivno velike međuzavisnosti i obima međudejstva u sistemu, govore o postojanju „globalnog sela", „svetskog društva", a neki čak i o „međunarodnoj zajednici". Povećano međudejstvo u tehnološki ujedinjenom svetu ne znači, po našem mišljenju, istovremeno i povećano osećanje zajedničkih interesa i, naročito, vrednosti...; ukratko, fizičko međudejstvo nije isto što i osećanje bliskosti.[705]

„Paradoks našeg vremena je u tome što čovečanstvo postaje istovremeno ujedinjenije i raskomadanije...",[706] primećuje Zbignjev Bžežinski. Prema tome, razlozi visokog tehnološkog stepena razvoja nisu dovoljno ubedljivi da bi se odbacilo načelo opšte političke organizacije čovečanstva oličeno u sistemu država kao „neodgovarajuće i zastarelo". Zalaganja za preoblikovanje međunarodnog sistema, koji preovlađuje još od vremena Vestfalskog mira, u pravcu „povećanog centralnog upravljanja" (*increased central guidance*) sa „povećanom ulogom neteritorijalnih aktera" (*increased role of non-territorial actors*)[707] imaju druge važnije uzroke od onih koji su „funkcionalno-tehnološke" prirode. U nekolikim svojim delima, samostalno ili zajedno sa drugim istraživačima svetskog poretka, najobuhvatniju kritiku sistema država učinio je ugledni profesor sa Univerziteta Prinston, Ričard Folk (*Richard Falk*).[708]

Folk ističe, takođe, da je zastareli ili nezastareli sistem država, postao nedelotvoran u pogledu očuvanja mira i bezbednosti, kao i minimuma svetskog poretka u današnjim međunarodnim odnosima. Ne treba smetnuti sa uma da je Folk ovakve ocene iznosio u vreme Hladnog rata kada je izvesnost izbijanja nuklearnog sukoba sa nesagledivim posledicama bila veća nego ikad pre i posle toga. Ako se strah koji je pri tome ispoljio može razumeti, teško je opravdati njegovu ocenu da će zamenom sistema država svetskom vladom

[705] *Zbigniew Brzezinski, Between Two Ages, Viking Press, New York, 1970, p. 19.*
[706] *Isto, p. 3.*
[707] *Richard A. Falk, A New Paradigm for International Legal Studies, op. cit.*
[708] *Reč je o sledećim studijama: Cyril E. Black and Richard A. Falk, The Future of International Legal Order; Richard A. Falk, This Endangered Planet: Prospects and Proposals for Human Survival, Random House, New York, 1971.; Richard A. Falk, The End of World Order, op. cit.*

pomenute pretnje biti trajno otklonjene. Jasno je da se, sve dok postoje suverene države, koje su dobro naoružane i međusobno politički podeljene, često i sukobljene, ne treba zanositi mišlju da je opšti i trajni mir moguć. Nasuprot tome, treba kazati, da suštinske uzroke rata ne treba tražiti samo u postojanju sistema suverenih država.
Upotreba sile i nasilja u rešavanju sporova, kao mogućnosti, stoje na raspolaganju pojedincima, grupama i narodima nezavisno od toga po kojem je „univerzalnom političkom načelu" organizovano čovečanstvo. Uostalom, u slučaju ugroženosti životno važnih interesa i vrednosti pojedinca, grupe ili naroda, po pravilu se, u cilju odbrane, pribegava upotrebi fizičke sile. Na opredeljivanje u takvim izvanrednim okolnostima veoma malo utiču osobenosti vladajućeg načela univerzalne politike čovečanstva.

Štaviše, suprotno Folkovim neutemeljenim tvrdnjama, sistem država ima više mogućnosti da očuva „minimum poretka" kada dođe do sukoba između članica sistema, nego svetska vlada u slučaju izbijanja građanskog rata u svetskoj državi. Kao što je poznato, može se voditi rat između pojedinih članica sistema država, ili opšti rat po obuhvatu, a da osnovni okviri sistema ostanu nepromenjeni (poštovanjem, na primer, normi međunarodnog ratnog prava, nekih zajedničkih interesa i vrednosti koji važe za celinu sistema...).
Nasuprot tome, građanski ratovi su najočigledniji primeri društvenog haosa. Najdublje uzroke fizičkog i drugih oblika nasilja u odnosima pojedinaca, grupa i naroda treba tražiti pre u odlikama čovekove prirode, nego samo u društvenim okolnostima. Uzgred, primeri nekih „pluralističkih bezbednosnih zajednica"[709] pokazuju da države mogu da prevaziđu, skoro u potpunosti, upotrebu sile u rešavanju međusobnih sporova.
Naredni prigovor koji se upućuje sistemu država tiče se pitanja privredne i društvene pravde u međunarodnim odnosima. Sistem država je, navodno, postao velika smetnja prevazilaženju ogromnih razlika u ekonomskom razvoju pojedinih naroda, kao što, nasuprot tome, država „okamenjuje" unutrašnju društvenu nepravdu. Po mišljenju zagovornika svetske vlade i svetske države, sistem država nije podesan okvir za ostvarenje pravedne preraspodele svetskog bogatstva u interesu svih stanovnika naše planete jer, između ostalog, „okvir" sistema država omogućava samo uzak delokrug aktivnosti; razmere ekonomskog siromaštva i društvenih nepravdi su tolike da je za njihovo prevazilaženje neophodan jedinstven napor čitavog čovečanstva.

Jaz između bogatih i siromašnih se ne smanjuje, nego produbljuje; ne dolazi do životno neophodnog približavanja stupnja privrednog i društvenog razvoja. Bogati „pomažu" siromašnima izvozom zastarelih i prljavih tehnologija nerazvijenim zemljama i onima u razvoju kao i davanjem novčanih pozajmica uz nepodnošljive uslove vraćanja i najgrublje ucene.

Za prevazilaženje ovakvog, na duži rok nepodnošljivog, stanja zagovornici svetske države zahtevaju da se ekonomska i socijalna politika oblikuju u skladu sa interesima čovečanstva kao celine, a ne prema interesima pojedinih naroda i država. **U tom cilju, vele „mondijalisti", narodi i njihove države treba da se odreknu ekonomske suverenosti!**

Nije teško osporiti osnovanost tvrdnje da je za prevazilaženje postojećeg stanja u međunarodnim ekonomskim odnosima neophodno uspostaviti svetsku vladu umesto sistema država. Pre će biti da bi jedna svetska vlada, u najboljem slučaju, mogla samo da „zamrzne" postojeće odnose ili ih, čak, promeni na štetu siromašnih. Nema jemstva, naime, da bi upravljači sveta, sakupljeni u nekakvoj svetskoj vladi, bili pravedniji i čovekoljubiviji od onih koji vladaju suverenim državama.

Jednaka je zabluda da bi delovali u interesu celine zato što je vlada koja je u pitanju „svetska", a ne „nacionalna".
„Mondijalisti" ne žele da vide, dalje, značajan učinak suverenih nacionalnih država, naravno kad su one za to iskazale neophodnu političku volju, upravo u sprečavanju velike društvene i ekonomske nejednakosti koja ugrožava same temelje društvenih odnosa.

Najposle, zanimljivo je da predlozi za jedinstveno društveno i ekonomsko upravljanje čovečanstvom dolaze baš od pojedinaca iz najbogatijih zemalja

[709] *Ovu kovanicu je upotrebljavao Karl Dojč da bi označio dugotrajnije, miroljubive odnose država u pojedinim delovima sveta kao na primer, odnose SAD i Kanade; SAD i Velike Britanije, potom, odnose između država Skandinavskog poluostrva...*

sveta. Materijalno siromašniji, naprotiv, pod uslovom da pravilno shvataju nacionalni interes, dobro znaju da je najbolja brana ekonomskom i svakom drugom podvlašćivanju upravo vlastita suverena država. Velika je nepoznanica šta bi u materijalnom pogledu pojedinci zaista dobili ostvarenjem zamisli o svetskoj državi.

Konačno, zagovornici svetske vlade i svetske države ističu i probleme zaštite životne sredine sa kojima, navodno, „zastareli i nedelotvorni" sistem država ne može da izađe na kraj. Izazovima nekontrolisanog uvećanja i kretanja stanovništva, klimatskih promena, preteranog iscrpljivanja izvora sirovina i ruda, zagađivanju vazduha, zemlje i voda, nestašicama hrane i energije, koji se pojavljuju istovremeno, može se, po mišljenju Ričarda Folka i njegovih istomišljenika, delotvorno odgovoriti samo naporom ujedinjenog čovečanstva.[710]

Uzgred, i ove razloge u prilog stvaranja svetske vlade su pre Folka isticali Tojnbi i Ikeda.[711] I u ovom slučaju se postavlja pitanje: koliko i da li uopšte sistem država utiče na rešavanje ili sprečavanje pomenutih pitanja (*Mortal Questions*)? Čovečanstvo je kao celina, to je velikoj većini ljudi očigledno, suočeno sa ovakvom vrstom izazova; u tom pogledu smo svi, zaista, „posada istog čamca". To, međutim, ne upućuje na zaključak da bi svetska vlada bila uspešnija u njihovom rešavanju. Upravo suprotno.
I sam Folk, naglašavajući neodložnost rešavanja navedenih problema, u suštini brani sistem suverenih država. Treba pojasniti ovu protivrečnost kod Folka: države su već postigle uspehe u rešavanju pomenutih problema – jedino one imaju dragocena iskustva u tom pogledu i raspolažu potrebnim znanjima i sredstvima da za kratko vreme, ukoliko za to postoji neophodna politička volja, učine odlučujuće korake. Sistem država nije uzrok, a još manje prepreka, rešavanju ovog skupa problema. Štaviše, dok god stvara uslove u kojima jača svest o zajedničkim interesima i vrednostima, potrebi poštovanja zajedničkih pravila i ustanova međunarodnog poretka, za sistem država nema valjane zamene.[712]

[710] *Richard A. Falk, This Endangered Planet, op. cit., p. 98.*
[711] *Ikeda & Tovnbee, Choose Life, op. cit.*
[712] *Sličan stav zauzima i Hedli Bul u njegovoj već navođenoj knjizi The Anarchical Society.*

Budući da su Folk i njegovi sledbenici, više od bilo koga u poslednje dve decenije, raspravljali o neminovnosti ustanovljavanja „novog svetskog poretka", doprinos ovih zagovornika „radikalnog mesijanskog modela",[713] koji podrazumeva globalni centralizam kao osnovno načelo svetske političke organizacije čovečanstva je, između ostalog, i iz tog razloga nezaobilazan u izučavanju savremenih međunarodnih odnosa.

Za razliku od realističkog pristupa, koji, u pogledu rasporeda moći, pretpostavlja postojanje sistema država čiji je stožer direktorijum ili koncert velikih sila, model tzv. centralizovanog upravljanja svetskim poslovima" se zasniva na postojanju osećanja zajedništva i jedinstva čovečanstva uzetog u celini. Pojmu „zajedničkog interesa velikih sila" o kome govori Kisindžer,[714] Folk suprotstavlja „zajednički interes čovečanstva".
U takvom „novom svetskom poretku" ostvariće se, navodno, idealni odnosi opšteljudske zajednice: jedinstvo čovečanstva i jedinstvo života na Zemlji; održavanje kvaliteta okoline, uključujući kontrolisani rast stanovništva, racionalno korišćenje izvora i odlaganje otpada; donja granica blagostanja biće priznata kao pravo svim društvima i pojedincima; prvenstvo ljudskog dostojanstva, uključujući ljudska prava, prava na samostalnost grupa..., očuvanje različitosti jezika, verovanja i političkih ideologija; opšte učešće svih vlada i nevladinih činilaca, tako da međunarodni sistem bude „osetljiv" na sve svoje delove što bi, sve zajedno, uklonilo otuđenje.[715]

Da bi se jedan ovakav spisak lepih želja ostvario, Folk je predlagao jačanje postojećih međunarodnih ustanova, a pre svega univerzalne međunarodne organizacije – UN i njenih specijalizovanih agencija, na račun sistema suverenih država.

To što, uopšte, dopušta mogućnost postojanja država u svom globalističkom modelu govori, po našem mišljenju, o tome da je Folk imao i izvestan osećaj

[713] *Isto, p. 290.*
[714] *Stephen Graubard, Kissinger, Portrait of a Mind, Norton, New York, 1973.*
[715] *Richard A. Falk, This Endangered Planet, op. cit.*

za stvarnost međunarodnih odnosa. On, naime, zadržava „u igri" u ulogama „glavnih svetskih subjekata" (*principal world actors*) pet najnaseljenijih država, koje zajedno sa predstavnicima regionalnih, kulturnih i etničkih udruženja, transnacionalnim i multinacionalnim činiocima, obrazuju takav novi model univerzalne političke organizacije. Svi pobrojani subjekti, koji tvore ovakvu njegovu organizacionu zbrku, su, po Folku, istovremeno, i „lobističke grupe za pritisak u novom sistemu svetskog poretka".[716]

Kada se, *in ultima analisi*, ostave po strani „raspevana" opšta mesta u modelu „globalnog centralizma" Ričarda Folka, u prvi plan dolazi priroda i način uspostavljanja jednog ovakvog svetskog poretka. Načelno, naravno, niko ne može da prigovori njegovom zalaganju za postizanje što veće saglasnosti svih subjekata „poretka" – pojedinaca, naroda, različitih nevladinih organizacija i udruženja...; u tom pogledu, bar na prvi pogled Folk obraća više pažnje na interese celine od na primer, Kisindžera.[717]
Nasuprot tome, oba pomenuta predloga o „najboljem načinu uređenja međunarodnih odnosa" dolaze od pripadnika sveta bogatih i moćnih; dok Kisindžer skoro i ne pominje dve trećine siromašnog čovečanstva, dotle se Folk „brine" o njihovim interesima i govori u njihovo ime.

Može li bilo ko, bolje od samih naroda tzv. trećeg sveta i, uopšte, svih koji ne pripadaju materijalno bogatom delu sveta, da poznaje njihove stvarne interese? Na osnovu čijih vrednosti bi taj model univerzalne političke organizacije čovečanstva bio izgrađen? „Globalisti" na ova pitanja ne daju odgovore.

O izvesnoj pozadini ovakvih nastojanja globalista raspravlja indijski pisac Rajni Kotari (*Rajni Kothari*).[718] U svom delu „Koraci u budućnost" on analizira moguće, drukčije, obrasce opšteg političkog organizovanja u odnosu na sistem država, na jednoj, i svetsku vladu ili druge, najrazličitije globalističke modele centralističkog upravljanja, na drugoj strani.

[716] *Isto.*

[717] *Richard A. Falk, What's Wrong with Henry Kissinger's Foreign Policy, in: The End of World Order, op. cit., pp. 143–166.*

[718] *Rajni Kothari, Footsteps into the Future, The Free Press, New York, 1974.*

Kotari predlaže svetski sistem čiji bi osnovni delovi bili od dvadeset do dvadeset pet regionalnih federacija. Njegov model regionalnog organizovanja naroda i država preuzima ključne prednosti univerzalnih institucija u pogledu očuvanja međunarodnog mira i bezbednosti, prevazilaženja društvenih i privrednih nepravdi, kao i uspešno upravljanje čovekovom okolinom – kako se one, inače, samoodređuju.
Istovremeno, tvrdi ovaj vispreni Hindus, regionalizam sprečava nametanje prevlasti direktorijuma ili „koncerta" velikih sila nad ogromnom većinom „srednjih i malih" država. Potrebu regionalnog povezivanja malih i srednjih država Kotari je obrazlagao njihovom nemogućnošću da samostalno odbrane vlastitu nezavisnost i suverenost. Štaviše, ističe Kotari, regionalne integracije predstavljaju doprinos miru; bezbednosti i saradnji i u globalnim razmerama. Iako je pitanje sistemsko funkcionalističkog pristupa integracijama u međunarodnim odnosima već raspravljano, nije neumesno ponoviti: ne može se sporiti veliki doprinos miru, bezbednosti i raznovrsnim oblicima saradnje ukoliko se unutar pojedinih područja razvijaju odnosi društvenosti – osećanja zajedničkih interesa i vrednosti, održava klima bezbednosne zajednice, poštovanja zajedničkih pravila i institucija koje ih pridržavaju; u suprotnom, svi nedostaci se sa globalnog samo „spuštaju" na regionalni nivo.
Na isti način kao na svetskom nivou, tako i u regionalnim oblicima povezivanja može da dođe do ugrožavanja mira, bezbednosti i suvereniteta slabijih, čak i uspostavljanja prevlasti jedne države nad ostalim članicama regionalnog sistema... Treba kazati da regionalno udruživanje, uz razloge koje navode njegovi zagovornici, najčešće ima i neke druge ciljeve: stvaranje novog središta moći da bi se odgovorilo delotvorno izazovima drugih takvih centara. U pogledu načela sistema država, „regionalizam" samo smanjuje njegov broj članica, ali ga ne dovodi u pitanje.
Kotari smatra da se regionalnim, „horizontalnim" udruživanjem uspešno izbegava „strukturalno nasilje" u globalnim odnosima; valja primetiti da i njegovo zalaganje za izgradnju jakog pojedinca proishodi iz baštine indijske filozofije nenasilja, ali i iz učenja slavnog istraživača mira Johana Galtunga.[719]

[719] *Dragan Simić, Pozitivan mir, str. 69–89.*

Pomalo idealistički ponesen, ovaj indijski istraživač je ispustio da uoči i istakne i neke negativne pravce razvoja svog modela „regionalnih federacija". Pre svega, nije predvideo skoro neizbežno prerastanje ovako zamišljenih regionalnih federacija u nova središta moći – svejedno, htele to njihove države članice ili ne, nadmetanje za planetarnu hegemoniju bi obuhvatilo sve „grupe moći" (*clusters of power*).[720]

Nije ništa manja opasnost od uspostavljanja regionalnih imperija prevlašću najmoćnije države u takvoj „federaciji"; opravdan je, stoga, instiktivan oprez manjih i slabijih da se tešnje povezuju sa moćnijim susedima. Susedi su, naime, kako je to lucidno primetio još Kautilja, međusobno prirodni neprijatelji.

Kad je, primera radi, u pitanju zagovaranje direktorijuma ili koncerta velikih sila u učenju Henri Kisindžera, nema sumnje da iza naučnoteorijskih razloga stoje i američki nacionalni interesi. Određene članice sistema, samo po merilu moći, na osnovu međusobne saglasnosti održavaju osnovne okvire poretka. Da bi koliko-toliko moralno racionalizovao jedan ovakav model univerzalne političke organizacije, Kisindžer je uveo u svoje učenje „posebna prava i odgovornosti velikih sila za održavanje osnovnih okvira sistema". Nije teško videti da su, po takvoj zamisli, odnosi društvenosti, tj. poretka, mogli da se ustanove samo između najjačih – uzet u celini međunarodni sistem, čiji je stožer koncert ili direktorijum velikih sila, grubo zanemaruje interese i vrednosti većine naroda i država.[721]

[720] *Zbigniew, Brzezinski, Power and Morality, op. cit.*
[721] *Kissinger, Diplomacy, op. cit.*

IV. MOĆ I SVETSKI POREDAK POSLE HLADNOG RATA

Još jedanput o moći

Najposle, ovaj deo rasprave o naučnoteorijskim određenjima poretka završićemo razmatranjima odnosa moć – poredak, kao i tzv. novim izvorima i vidovima moći u međunarodnim odnosima posle Hladnog rata.[722] Uostalom, nemoguće je raspravljati o poretku, a da se istovremeno ne govori i o moći. Svaki poredak je senka, odraz odnosa moći, njen *alter ego;* uzdajući se u istinitost Svitakove opaske kako „jedino misli, na kraju, trajno pobeđuju moć razlažući je",[723] treba bar pokušati da se domisli društvena moć, i, posebno, moć država i drugih subjekata globalizovanih međunarodnih odnosa.

Ogroman značaj izučavanja moći je, možda, najbolje iskazao Bertrand Rasel rekavši da „ono što je energija za fiziku, to je moć za društvene nauke".[724] Tokom istorije moć je na različite načine bila u središtu pažnje umnih napora mnogih; počev od mislilaca Mencija, Sun Cua, predstavnika škole „legalista" u drevnoj Kini, ovde pominjanog savetnika na dvoru Čandragupte Maurje, pisca prve „Nauke o politici" (*Arthasastra*), Kautilje, Tukidida, sve do Hobsa i oca moderne nauke o politici, Nikola Makijavelija...

[722] *Joseph S. Nye, Jr., Bound to Lead, op. cit.*
[723] *Ivan Svitak, Glavom kroz zid, Mladost, Beograd, 1987, str. 135.*
[724] *Bertrand Russell, Power – A New Social Analysis, New York, 1938, p. 12.*

U međunarodnoj politici, kao politici sile i moći, za većinu mislilaca nema dileme da „jaki čine ono što mogu, a slabi prihvataju ono što moraju".[725] Po takvim klasičnim shvatanjima, moć jedne države u međunarodnim odnosima određena je u prvom redu posedovanjem tzv. tradicionalnih izvora: na primer, brojnog i mladog stanovništva, golemom veličinom i povoljnim morfogeografskim osobenostima teritorije, snažnom privredom, dobro naoružanom i uvežbanom vojskom, pouzdanim saveznicima, najšire, rasprostranjenom i privlačnom kulturom...
Svojevremeno je naraslu moć Atine Tukidid video, pre svega, u bogatim rudnicima srebra, razvijenoj trgovačkoj privredi i dobro obučenoj i brojnoj vojsci.[726] Još je pisac antologijskog dela istorijske nauke, ali i nauke o međunarodnim odnosima, „Peloponeski rat", bio svestan činjenice da se o moći može govoriti samo kao relativnoj kategoriji, saglasno merilima vremena, mesta, cilja i, što je najvažnije, odnosa prema drugoj moći...
U novije vreme, govoreći o vojnoj moći, Kenan, na primer, upozorava na uticaj „vremena, prostora, cilja i načina na koji, za koji ili u kojem se oružje i jedinice upotrebljavaju".[727] Naj (*Nye*), u tom smislu, slikovito, postavlja prethodno pitanje: „Moć za šta?"[728] Šta je moć uopšte i, posebno, u međunarodnim odnosima? Koji su izvori moći nekada i danas? U kojim se sve vidovima moć ispoljava? Kako zadovoljiti teorijsku i praktičnu potrebu za tačnim merenjem moći?

Moć je u savremenu nauku o politici prvi uveo Tomas Hobs (Hobbes) u njegovom delu „O građaninu" (*De Cive*) govoreći o „moći države kao najvećoj moći jer je ona zbir moći najvećeg broja ljudi".[729] Za Maksa Vebera, „moć predstavlja izglede da se u okviru jednog društvenog odnosa sprovede sopstvena volja uprkos otporu, bez obzira na čemu se zasnivaju ti izgledi".[730] *Nametanje volje je bitak odnosa moći.*

[725] *Thucydides, History of Peloponesian War, Penguin, New York, 1972, p. 402.*
[726] *Isto.*
[727] *George F. Kennan, The Cloud of Danger: Current Realities of American Foreign Policy, Norton, New York, 1966, pp. 159, 160.*
[728] *Joseph S. Nye, Jr., „Soft Power", 162.*
[729] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 79.; Tomas Hobs, Levijatan, Beograd, 1961, str. 72.*
[730] *Maks Veber, Privreda i društvo I, Prosveta, Beograd, 1976, str. 37.*

Kad je reč o proučavanju međunarodne politike, „moć je središni pojam u međunarodnim odnosima koji je iznenađujuće težak za određivanje ili merenje"[731] primećuje ispravno Džošua Goldštajn. Dva određenja moći kao uticaja zaslužuju pažnju: Dal (*Dahl*) na primer, smatra da moć predstavlja „sposobnost da se natera drugi subjekt da učini ono što inače ne bi uradio".[732]
Slično tvrdi i Kenet Volc: „Moćan je onaj ko utiče na drugog više nego onaj na njega."[733] Borba za moć je istovremeno borba za uticaj i borba za nametanje volje drugima. To je posebno vidljivo u međunarodnom sistemu kome, kako ističe Frederik Šuman, „nedostaje zajednička vlada i gde svaki subjekt nužno traži bezbednost u oslanjanju na vlastitu moć i gledajući uznemireno na moć svojih suseda".[734]

Prenaglašavanje značaja moći je naročito vidljivo kod pripadnika realističke škole u izučavanju međunarodnih odnosa. Nikolas Spajkman u tom pogledu ide najdalje tvrdeći da se „sav civilizovan život oslanja u poslednjoj instanci na moć".[735] Rodonačelnik savremene realističke škole, Hans Morgentau, određuje međunarodnu politiku kao „borbu za moć"[736] (*A Struggle for Power*). Njegovo shvatanje poretka proizlazi iz pojma nacionalnog interesa „određenog u smislu moći";[737] moć je, inače, u učenjima realista istovremeno sredstvo i cilj.

Određujući moć kao „čovekovu kontrolu nad mišljenjem i akcijama drugih ljudi",[738] Morgentau izoštrava do krajnjih granica navedene sociopsihološke definicije moći kao „nametanja volje" i „uticaja", stavljajući pri tome, dodatno, naglasak na „kontrolu" ne samo ponašanja, nego i mišljenja!

[731] *Joshua S. Goldstein, International Relations, op. cit., p. 49.*
[732] *Robert A. Dahl, Modern Political Analysis, op. cit.*
[733] *Kenneth Waltz, Theory of International Politics, AddisonWesley, Reading, MA, 1979.*
[734] *Frederick L. Schuman, International Politics, McGraw Hill, New York, 1969, p. 271.*
[735] *Nicholas J. Spykman, iz: Robert Pfaltzgraff & James Dougherty, Contending Theories of International Relations, op. cit., p. 87.*
[736] *Hans J. Morgenthau, Politics among Nations, Knopf, New York, 1978. (podnaslov ove knjige je: „Struggle for Power and Peace").*
[737] *Isto, p. 5.*
[738] *Isto, pp. 25, 26.*

Pojedinac je u večitoj potrazi za moći; po piscu dela „U odbranu nacionalnog interesa" (*In Defense of National Interest*), ljudsko biće žudi za njom (*lust for power*). „Žudnja za moći" u Morgentauovom shvatanju podseća na „volju za moć", iracionalnu pokretačku silu u filozofiji Fridriha Ničea (*Das Wille zur Macht*). Da je „politika suštinski određena traženjem moći" (*the quest for power*),[739] misli i Robert Štraus-Ipe. Na jednom drugom mestu, isti pisac će traženje moći preimenovati u „nagon za moći" (*power urge*).[740]
Kad je reč o međunarodnim odnosima, Holsti je, na primer, definisao moć kao „opštu sposobnost države da kontroliše ponašanje drugih".[741] Kad je reč o našoj raspravi, jedino Štraus-Ipe dovodi moć i međunarodni poredak u neposrednu vezu uslovljavanja ističući da je „moć palica dobro uređene vlasti. Bez upotrebe moći politički poredak ne bi mogao da bude ustanovljen ni održavan. Moć štiti društvo od anarhije. Moć još rađa tiraniju i nasilje, kvari moćne i ruši slobodu."[742]

Govoreći o odnosu pojma moći i njemu srodnih pojmova, Klaus Knor, na primer, ističe da su moć, uticaj i međuzavisnost neraskidivo povezani; po njemu države su u odnosu međuzavisnosti i međuuticaja svejedno da li sarađuju ili su u sukobu.[743] Knor, naime, ispravno ističe da se navedeni pojmovi ne mogu odvojeno određivati u pogledu njihovog sadržaja.

Razlikovanje koje između moći, uticaja i sile pravi Georg Švarcenberger (*Georg Schwarzenberger*) ima veliku vrednost i u izučavanju međunarodnih odnosa. *Moć je na sredini između uticaja i sile; razlikuje se od uticaja jer se oslanja na spoljni pritisak kao podršku pretnji, a od sile zato što daje prednost postizanju ciljeva bez upotrebe fizičke prinude.*[744] Ne izlažemo ovde najčešće pravljeno

[739] *Robert, Strausz-Hupe, Stefan T. Possony, International Relations, op. cit., pp. 5–6.*
[740] *Isto, p. 11.*
[741] *K. J. Holsti, International Politics: A Framework for Analysis, Englewood Cliffs, 1967, p. 193.*
[742] *Robert Strausz-Hupe , Power and Community, Praeger, New York, 1956, p. 3.*
[743] *Klaus Knorr, The Power of Nations: The Political Economy of International Relations, Basic Books, New York, 1975, p. 3.*
[744] *Georg Schwarzenberger, The Dynamics of International Law, op. cit., p. 4.*

razlikovanje u sociologiji moći između moći, vlasti i autoriteta jer nema veći značaj za predmet ove rasprave.[745]

Hana Arent primećuje da posedovanje moći nije svojstvo pojedinca; moć „pripada" grupi i ostaje sve dotle dok je grupa na okupu. Sila i moć su deljivi: primera radi, jačina koju imaju pojedinci je nedeljiva i u stanju je da se odupre moći i sili – najposle, sila može da razori moć, ali ne i da je dugoročno zameni.[746]

Iz dosadašnjeg izlaganja o moći nije bilo teško uočiti jedno veoma važno razlikovanje sadržaja ovog pojma: moć kao uticaj i moć kao sposobnost (*influence and capability*). Naredna podela na „dodirljivu" (*tangibile*) i „nedodirljivu" (*intangible*)[747] moć dalje izoštrava sadržaj ovog pojma. Dodirljiva moć se, na primer, odnosi na veličinu teritorije, prirodna bogatstva, broj stanovnika, fizičke pokazatelje vojne moći,... to je, drukčije rečeno, „teška moć" (*hard power*) naspram „meke moći" (*soft power*).[748]

Kad je reč o tradicionalnim, „dodirljivim", „tvrdim", tačno merljivim činiocima moći, najvažniji pojedinačni pokazatelj moći jedne države je njen ukupni društveni proizvod (*GDP*). Ukupni društveni proizvod sadrži u sebi, u obliku zbirnog preseka, gotovo sve značajne pokazatelje: od broja stanovnika do tehnološkog i proizvodnog nivoa privrede – GDP suštinski određuje i vojnu moć koja predstavlja njegov najsažetiji izraz.[749]

Moć je u društvenim i međunarodnim odnosima, naročito u naše vreme, određena i tzv. nedodirljivim činiocima koji se, u odnosu na ukupnu moć, ispoljavaju kao uticaj: ta „meka moć" sadržana je, između ostalog, u položaju koji jedna zemlja ima u odnosima međuzavisnosti, privlačnosti njenih kul-

[745] *Ljubomir Tadić, Nauka o politici, op. cit., str. 79–100.*
[746] *Hannah Arendth, On Violence, The Penguin Press, London, 1970, p. 44.*
[747] *Joshua Goldstein, International Relations, op. cit., p. 51.*
[748] *Joseph S. Nye, Jr., Soft Power, op. cit.*
[749] *Da je ukupni društveni proizvod najvažniji pojedinačni pokazatelj moći, slaže se pretežan broj analitičara međunarodnih odnosa. (O tome vidi u: Joshua Goldstein, International Relations, op. cit., p. 51.)*

turnih dobara, nacionalnom moralu, diplomatskom umeću, uticaju u međunarodnim organizacijama, najposle i legitimnosti i podršci koju vlast jedne zemlje uživa među svojim građanima.[750] „Meka moć" posebno dolazi do izražaja u snazi ideja najčešće izraženoj u privlačnosti određenog pogleda na svet, kulturno-umetničkih tvorevina, ideologije, poretka vrednosti... Ove vrste privlačnosti su, možda i više od njihove kolosalne privredne i vojne moći, učinile SAD vodećom zemljom sveta i dugo vremena svetionikom slobode za druge narode.

Premda je moć središnji koncept političkih odnosa, unutrašnjih i međunarodnih, ni moć nije svemoćna. Jednako kao u životima pojedinaca, tako i u odnosima naroda i država, svoju ulogu, nekad manju nekad veću, igra slučaj ili sreća – na primer, kod Polibija to je Tiha, u učenju Makijavelija, „fortuna". Svi koji učestvuju u donošenju spoljnopolitičkih odluka treba da računaju i na hirovitost slučaja, a ne samo da uzimaju u obzir racionalnu kalkulaciju moći. Radi boljeg razumevanja moći u najširem smislu, Karl Dojč predlaže razlikovanje njene četiri dimenzije:

1) stepen do kojega nosilac moći može da promeni tok događaja, odnosno ponašanje drugog, nazvao je količina ili težina (*weight*);
2) prostorni domašaj je prostorna dimenzija (*domain*);
3) razmak između najviše nagrade i najstrožije kazne koji je na raspolaganju posedniku moći odredio je kao opseg (*range*) moći;
4) najposle, prema oblicima ponašanja na koje se može uticati moć ima i svoj domašaj (*scope*).[751]

Uprkos velikim teškoćama u merenju moći, ovakve procene su od životnog značaja za svaku državu. „Poznavati neprijatelja i poznavati sebe – u stotinu bitaka nikada nećete biti u opasnosti",[752] tvrdio je još davno slavni kineski teoretičar rata Sun Cu. Utvrđivanje moći jednog naroda ili države na osnovu

[750] *Joseph S. Jr. Nye, „Soft Power", op. cit.*
[751] *Karl Deutsch, The Analysis of International Relations, Englewood Cliffs, 1968, p. 24.*
[752] *Joshua Goldstein, International Relations, op. cit., p. 52.*

ukupnog društvenog proizvoda je već pominjano; često se to čini i s obzirom na vojnu moć. Doduše, ovde valja kazati da je vojni činilac moći izveden iz tzv. tradicionalne, „dodirljive" ili „tvrde" moći, koja je, kao što je ranije rečeno, najsažetije iskazana upravo u ukupnom društvenom proizvodu. Treba upozoriti da ovakva shvatanja ispuštaju iz vida uticaj moralnog stanja naroda, uvežbanosti njegove vojske,... Nije, naime, sasvim tačna ona španska izreka da u izjednačenom vojnom odnosu snaga, rat dobija onaj u čijem se džepu nađe poslednji eskudo (*escudo* – španski novac).

U metodološkom pogledu, prilikom merenja moći, uputno je učiniti ograničenje postavljanjem prethodnog pitanja: moć, za šta? Pored ovog pitanja, merenje moći u najširem smislu podleže kriterijumima prostora i vremena. U čitavoj teoriji međunarodnih odnosa se teško može naći pristup istraživanju i promišljanju moći koji bi bio dovoljno obuhvatan: otuda se mogu sresti najrazličitija razvrstavanja odnosa – moć i međunarodni/svetski poredak.
Necelovitost u pristupu se očituje tako što se jedanput govori o regionalnom, kontinentalnom ili svetskom vojnom poretku, drugi put samo o finansijskom, ekonomskom, političkom ili, najzad, o kulturno-civilizacijskom poretku... Usput, najveći broj analitičara i teoretičara međunarodnih odnosa ne pravi potrebnu razliku između poretka i sistema kada govori o rasporedu moći u njima.

Vilhelm Fuks (*Fucks*) je sredinom šezdesetih godina ponudio „formulu" za izračunavanje moći jedne države. Po njemu, moć predstavlja zbir proizvedene energije, čelika i kubnog korena broja stanovnika.[753] Poredak država, do koga je primenom ove formule došao Fuks, istovetan je poretku koji bi mogao da se „napravi" posle Hladnog rata primenom kriterijuma ukupnog društvenog proizvoda.
Kao što se može zaključiti, moć određuje oblik poretka ili sistema u učenjima pripadnika „realističke" škole, kao i kod svih tradicionalnih, klasičnih političkih mislilaca. Neorealisti samo optikom sistemske teorije vide među-

[753] *Vilhelm Fucks, Formeln zur Macht, Stuttgart, DVA, 1965, p. 129.*

narodnu stvarnost, ali je pojam moći i kod njih osnovni okvir poimanja poretka.[754] Oni se pretežno bave utvrđivanjem polova moći u međunarodnom sistemu, kao i uticajem njihove strukture na stabilnost samog sistema. Često zaključci do kojih na taj način dolaze predstavljaju „opšta mesta", ponekad su i besmisleni.

Takva je, na primer, „formula za merenje uticaja broja velikih sila na relativnu jednakost moći između država" koju daje Mensfild (Sit = CoN = Nt...).[755] U navedenoj formuli Sit je proporcija ukupnih moći velikih sila koje jedna velika sila i kontroliše u godini t; Nt je broj velikih sila u sistemu u godini t; konačno, CoNt je mera od 0 do 1 ukupne nejednakosti moći svih velikih sila u sistemu. Objašnjenje ovog načina merenja moći verovatno je potpuno jasno samo njegovom autoru.

Nešto su zanimljivija istraživanja uzročno-posledičnih veza između raspodele i koncentracije moći, s jedne i, učestalosti izbijanja ratova, s druge strane. Naginjući metafori kruga, najveći broj istraživača tzv. prenosa moći (*transfer of power*) isticao je, pretežno iz iracionalnih razloga težeći metafori kruga, pravilnost u toj vrsti kretanja koja je, navodno, vidljiva u poslednjih pet vekova političke istorije Evrope. Po zagovornicima kružnog, zakonomernog kretanja moći (njene koncentracije), moguće je, na osnovu toga, pouzdano predviđati izbijanje ratova.
Nasuprot zagovornika mogućnosti predviđanja izbijanja ratova na osnovu „prenosa moći",[756] Dajana Ričards (*Diana Richards*) smatra da u kretanju i prenosu moći unutar međunarodnog sistema između njegovih članica vlada krajnja haotičnost, pa su predviđanja rata na osnovu toga nemoguća.[757] Za razliku od skoro svih „tradicionalnih" političkih mislilaca i savremenih analiti-

[754] *O tome govore radovi Volca, Gilpina, Miršajmera, Ordešoka i drugih: International Studies Quarterly, No 1, volume 37, March, 1993.*

[755] *Edward D. Mansfield, Concentration, Polarity and the Distribution of Power, ISQ, op. cit., p. 111.*

[756] *Georg Modelski and W. R. Thompson, Seapower in Global Politics, 1494–1983., London, MacMillan press, 1988.*

[757] *Diana Richards, „A Chaotic Model of Power Concentration in the International System", ISQ, op. cit., pp. 55–73.*

čara i teoretičara međunarodnih odnosa, koji zagovaraju postojanje pravilnosti u „prenosu moći" kao i mogućnost pouzdanog predviđanja izbijanja ratova i opštih kretanja u međunarodnom životu (takav, „statički" pristup moći i poretku između ostalih imaju Galik, Dojč, Singer, Vajman,...), svi ostali, koji tvrde da u međunarodnom životu preovlađuje haotičnost, ubrajaju se u pristalice tzv. dinamičkog pristupa izučavanju moći (reč je na primer, o Gilpinu, Doranu, Tompsonu, Goldštajnu,...).[758]

Kod pomenutih autora iz oblasti međunarodnih odnosa, osim razmatranja strukture poretka na osnovu broja subjekata i rasporeda moći, „prenosa moći" kroz vreme i u prostoru, nema pouzdanog načina merenja moći u odnosima država. Premda određuje moć kao „ponašanje sa nameravanim posledicama",[759] Arnold Rouz (*Arnold M. Rose*) se, primera radi, ipak ne usuđuje da je meri: „Postoji jedna **neuhvatljivost** (podvukao D. S.) povodom moći, koja joj daje skoro avetinjsko svojstvo... mi znamo šta je, a ipak se srećemo sa beskrajnim teškoćama u pokušaju da je odredimo. Mi možemo da kažemo kad su pojedinac ili grupa **moćniji** (podvukao D. S.) od ostalih, ali ipak moć **ne možemo meriti** (podvukao D. S.)."[760]

Posebno je teško meriti „meku moć" (*Soft Power*). Razmatranje „meke moći", uopšte, ima veliki značaj u istraživanju međunarodnog poretka posle Hladnog rata. U istoriji nezapamćeno visok stupanj tehnološkog razvoja, koji uključuje i postojanje nuklearnog oružja, „zgušnjavanje vremena i prostora", između ostalog, umnogome su izmenili strukturu moći u međunarodnim odnosima. Vojna snaga, kao prvorazredni izvor moći, nije više, kao nekad, „isturena" u prvi plan – danas postoje mnoga ograničenja za njenu neposrednu upotrebu; pre svega zbog izuzetno visoke materijalne cene savremenih ratova, kao i zbog postojanja verodostojne pretnje uništenjem čitavog ljudskog roda i života na Zemlji. Vojna snaga je, u novim uslovima, postala *ultima ratio*, ali je ostala ništa manje značajan činilac u moći jedne države.

[758] *Isto, p. 56.*

[759] *Arnold M. Rose, The Power Structure, Oxford University Press, New York, 1967.*

[760] *Herbert Kaufman and Victor Jones, The Mystery of Power, navedeno prema: Arnold M. Rose, The Structure of Power, op. cit., p. 43.*

Moć se, po mišljenju većine analitičara međunarodnih odnosa posle Hladnog rata, „razlila" na veći broj novih izvora i oblika ispoljavanja. Sve to dodatno otežava utvrđivanje pravog redosleda i stanja u ukupnom međunarodnom poretku.

Istraživanjem „novih dimenzija moći" se bavio poznati američki politikolog Džozef Naj (*Joseph Nye Jr.*).[761] Njegov osnovni poticaj da produbljeno istražuje prirodu moći u međunarodnim odnosima posle Hladnog rata bila je želja da se suprotstavi, u osamdesetim godinama XX stoleća raširenoj, tezi o krizi američke moći koja se, navodno, očituje u gubitku njenog vodećeg mesta u mnogim oblastima. Naj se, naime, ne slaže sa zagovornicima postojanja kruga u društvenom kretanju po kojima, bez izuzetka, svaka društvena tvorevina (civilizacija, država, društvo,...) ima samo „određenu količinu života". Tadašnji direktor Centra za međunarodne poslove pri Harvardskom univerzitetu jednako žestoko kritikuje istorijske analogije na kojima je Pol Kenedi (*Paul Kennedy*)[762] uglavnom zasnivao svoje tvrdnje o silasku SAD sa pijedestala globalnog poretka država, naroda i civilizacija, poredeći ulogu i sudbinu ove poslednje globalne supersile krajem XX veka sa Španijom u XVI i Velikom Britanijom u XIX stoleću.

Da bi dokazao kako nema relativnog, a još manje apsolutnog, pada moći Amerike u ključnim parametrima u odnosu na njene suparnike, on je razvio originalan koncept „novih dimenzija moći". Po mišljenju Naja nije se promenilo vodeće mesto SAD u globalnom poretku moći, nego se izmenila priroda same moći u pogledu njenih izvora i oblika ispoljavanja. U većini starih i svim novim dimenzijama moći SAD, na prelazu iz veka u vek i početkom novog milenijuma, imaju neprikosnoveno prvo mesto; nema značaja, tvrdi dalje Naj, to što SAD, primera radi, danas ne daju polovinu ukupnog svetskog proizvoda, kao početkom pedesetih godina, nego se njihovo učešće svelo na četvrtinu.

[761] *Reč je o ovde već navođenim studijama Džozefa Naja: „New Dimensions of Power", Foreign Policy, Autumn, 1988.; Bound to Lead – The Changing Nature of American Power, Basic Books, New York, 1990.; „Soft Power", Foreign Policy, No80, Fall 1990.*

[762] *Paul Kennedy, The Rise and Fall of the Great Powers, Random House, New York, 1987.*

Tako visok udeo SAD u ukupnom svetskom proizvodu (GNP) bio je, kako to Naj ispravno uočava, rezultat „veštačke nadmoći koju su SAD ostvarile učešćem u Drugom svetskom ratu van svoje teritorije i istovremenog, nesmetanog privrednog razvoja".[763] Jasno je da tolika razlika između SAD i drugih kapitalističkih zemalja Zapada i Japana nije mogla da potraje ad infinitum. Uzgred, slično Arnoldu Tojnbiju, Naj objašnjava smanjivanje rastojanja u mnogim oblastima i ukupno gledano između SAD i njenih posleratnih saveznika velikodušnom američkom ekonomskom pomoći i vojnom zaštitom zemljama Zapada i Japanu. Bilo kako bilo, Naj smatra da SAD i dalje imaju podjednako prednosti nad ostalima u svim važnim pokazateljima.[764]
Moć jedne države nije više, po njemu, presudno određena veličinom teritorije, brojem stanovnika, bogatstvom u tzv. grubim sirovinama; značajni izvori moći u međunarodnim odnosima danas su stepen tehničko-tehnološkog razvoja, obrazovna i starosna struktura stanovništva, a, pre svega, nove dimenzije moći su u međuzavisnosti, uticaju na donošenje odluka u međunarodnim organizacijama, privlačnosti kulturnih dobara, ideologije i „načina života"...

Moć se, zaključuje Naj, jednostavno „raspršila" na nove izvore i „dimenzije" (*diffusion of power*).[765] Međuzavisnost nije, naravno, u jednakoj meri izvor ili dimenzija moći za sve učesnike odnosa povećane međuzavisnosti u oblastima bezbednosti, trgovine, finansija, čak i ekologije; jača strana u jednom takvom odnosu izvlači veću korist. Moć je, naime, odnos i podrazumeva određene okolnosti; tradicionalni načini neposrednog prinuđivanja ustupili su mesto teže vidljivim i delotvornijim načinima nametanja volje slabijima. Pomenuti izmenjeni kontekst savremenih međunarodnih odnosa uključuje delovanje međunarodnih organizacija, transnacionalnih korporacija, velikog broja nevladinih organizacija i preobražaj nekad čisto političkih pitanja u ekonomska i ekološka...

[763] *Joseph Jr. Nye, „Soft Power", op. cit., p. 153.*
[764] *Isto, p. 153.*
[765] *Isto, p. 154.*

Moć se u međunarodnim odnosima, ističe Naj, pomera ne samo od zvaničnih, državnih subjekata ka „privatnim", nego i od „bogatih u novcu" (*capital rich*) prema „bogatim u informacijama" (*information rich*).[766] „Nedodirljiva", istovremeno i teže merljiva, moć navodno ima prevagu nad „tradicionalnim" izvorima i dimenzijama moći koji su, kao što je već rečeno, najsažetije iskazani kroz ukupni društveni proizvod ili pokazatelje vojne moći. Naj dalje smatra da su se, u skladu sa promenjenom prirodom moći, izmenili i načini pomoću kojih jači prisiljavaju slabije da „učine ono što oni inače ne bi učinili".
Ponekad, kao na primer kad je u pitanju današnja nesumnjiva privlačnost kulturnih dobara i ideologije, američkog načina života, američkih vrednosti i popularne kulture, slabiji se poistovećuju sa obrascem koji nudi, a ponekada i nameće vodeća zemlja sveta, podražavajući (*mimezis*) dragovoljno njen sistem vrednosti. Nije naodmet ovde pomenuti poznatu Rusoovu tvrdnju „da najjači nije nikad dovoljno jak ukoliko svoju snagu ne pretvori u pravo, a poslušnost u dužnost".[767]
Naj zato ne greši kad u privlačnosti američke kulture, zatim ideologije liberalizma i tržišne privrede, najšire u libertenstvu, vidi prvorazredne izvore moći-uticaja. Pored toga, značajni „novi" izvori američke moći su u odlučujućoj ulozi koju ova država igra u radu međunarodnih organizacija, a posebno se to odnosi na premoć SAD u odlučivanju u međunarodnim finansijskim i ekonomskim institucijama (IMF, WB, WTO, G-20...).
Još je Mils, naime, ispravno uočio kako „...pitanje ko je uključen u donošenje odluka je osnovno pitanje moći",[768] a Lasvel (*Lasswell*) i Kaplan određuju moć kao „učešće u procesu donošenja odluka".[769]

Ipak, Naj je, po našem mišljenju, prenaglasio značaj pomenutih „novih dimenzija i oblika ispoljavanja moći" u savremenim međunarodnim odnosima u nameri da u određenom trenutku, tokom devedesetih godina XX stoleća, istakne nesporno američko vođstvo u svetskom poretku. Problematično je, takođe, da

[766] *Isto, str. 164.*
[767] *Ž. Ž. Ruso, Društveni ugovor, Beograd, 1949, str. 11.*
[768] *Arnold M. Rose, The Power Structure, op. cit., p. 50.*
[769] *Isto, p. 51.*

li je, zaista, reč o novim, samostalnim dimenzijama moći, ili samo o novim vidovima ispoljavanja, u suštini tradicionalnih izvora moći čiji je najsažetiji izraz, kao što je već naglašeno, dat u ukupnom društvenom proizvodu jedne zemlje (GDP) ili pokazateljima vojne snage.

Konačno, da bi bilo koja država mogla da izvlači veću korist iz odnosa međuzavisnosti u međunarodnim odnosima, zatim, odlučujuće utiče na donošenje odluka u radu međunarodnih organizacija i međunarodnih finansijskih institucija, da bude u stanju da nudi i ponekada i nameće proizvode svoje kulture, ideološke vrednosti i način mišljenja, treba prethodno da poseduje odgovarajuće, najjače tradicionalne izvore moći, bez obzira koje oblike ispoljavanja oni imaju u stvarnosti međunarodnog života posle Hladnog rata.

Moć i globalizovani svetski poredak na početku XXI stoleća

Već u prvoj deceniji XXI stoleća, gotovo sve navedene nedoumice, protivrečnosti i nedorečenosti povodom prirode moći i njenih činilaca izložene su mnogobrojnim proverama, u „stvarnoj stvarnosti" međunarodnih odnosa kao i u tekućim stručnim raspravama podjednako.

Kolaps Sovjetskog Saveza i urušavanje Istočnog bloka u svega nekoliko godina, uz istovremeni preobražaj svetskog sistema i međunarodnog poretka u unipolarni raspored moći sa jedinom preostalom supersilom na vrhu, zamaglili su svojom brzinom i iznenadnošću i stvarne izvore moći i/ili nemoći ključnih subjekata tadašnjih međunarodnih odnosa.[770] Posebno su pojedini tumači trijumfa sveta zapadne liberalne demokratije nad realnim socijalizmom sa Istoka, u ditirampskom ushićenju slaveći „kraj istorije" primarnih ideja o organizaciji društva, propustili da vide samo neuralgično jezgro strukture moći država zbog čega je, inače, i došlo do pomenutih promena.[771]

O čemu je, zapravo, reč?

Sredinom osamdesetih godina XX veka, pojavila se poznata studija Pola Kenedija pod naslovom „Uspon i pad velikih sila" u kojoj njen autor analizira poslednjih pet vekova postrenesansne evropske istorije pokušavajući da „prati i objasni kako su se razne velike sile uspinjale i kako su padale..."[772] Ukratko, ključni odnos ovog njegovog doista kolosalnog induktivnog napora, jeste odnos privredne moći i strategije: još preciznije, Kenedi istražuje odnos finansijske moći i strateških angažmana zemlje u pitanju. Ono što je osobito važno za ovu raspravu o poretku, jeste Kenedijeva tvrdnja da ako se „suviše veliki deo državnih resursa odvrati od stvaranja bogatstva i umesto toga preusmeri u vojne svrhe, onda to na duži rok verovatno vodi slabljenju snage države. Isto tako, ako država suviše strateški rastegne svoje snage, recimo osvajanjem prostranih teritorija, ili vođenjem skupih ratova – ona rizikuje da potencijalne koristi od spoljne ekspanzije budu nadmašene velikom cenom svega toga – što predstavlja dilemu koja postaje akutna ako je dotična država ušla u period relativnog ekonomskog opadanja."[773] Takvu opasnu situaciju, koju nije izbegla nijedna od država u posmatranom razdoblju ove studije, počev od Španije, preko Holandije, Francuske i Velike Britanije, neće izbeći ni SAD koje su dominirale svetskim poretkom tokom većeg dela XX stoleća.

[770] *Charles Krauthammer, „Unipolar moment", Foreign Affairs, Winter 1990/1991, pp. 23–33.; ili: Charles Krauthammer, „The Unipolar Moment Revisited", The National Interest, Winter 2002/03, pp. 5–17; ili: William C. Wohlforth, „The Stability of Unipolar World", International Security, Vol. 24, No. 1, Summer 1999, pp. 5–41; William C. Wohlforth, „Hard Times for Soft Balancing", International Security – Volume 30, Number 1, Summer 2005, pp. 72–108; William C. Wohlforth, „American Primacy in the Perspective", Foreign Affairs, July/August 2002, pp. 20–33; Stephen G. Brooks, William C. Wohlforth, World Out of Balance: International Relations and the Challenges to American Primacy, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2008.*

[771] *O konceptu „kraja istorije" videti više u: Francis Fukuyama, „The End of History", The National Interest, No. 16, Summer 1989, pp. 3–18.; Frensis Fukujama, „Kraj istorije", III Program Radio Beograda, br. 84, 1990, str. 141–162.; Frensis Fukujama, Kraj istorije i poslednji čovek, CID, Podgorica, Romanov, Banja Luka, 2002.*

[772] *Videti: Pol Kenedi, Uspon i pad velikih sila, CID Podgorica, Službeni list SRJ, Beograd, 1999.*

[773] *Isto, op. cit., str. 12.*

Upravo je, po njemu, „imperijalno prenaprezanje" (*Imperial Overstretch*) neizbežna sudbina svih velikih sila koje su plovile rekom istorije – živeći u nesigurnom svetu, težeći često i iracionalno da dostignu potpunu bezbednost ili, u najmanju ruku, da u odnosima nadgornjavanja moći sačuvaju relativnu prednost...

Nije teško u pristupu Pola Kenedija prepoznati dobro poznati ciklički obrazac u filozofiji istorije – doduše, kod njega privremenost boravka na pijedestalu svetskog poretka moći ne znači da države koje pređu svoj apogej i zauvek nestaju sa pozornice istorije i međunarodnih odnosa; on im, naime, ne dodeljuje samo „određenu količinu života", nego samo oročava dužinu boravka na vrhu.
Obrazlažući podrobno, kao retko koji sociolog istorije pre njega, mnogobrojne primere koji potkrepljuju ovakve tvrdnje, Kenedi ipak nije skliznuo u ekonomski determinizam: privredna, odnosno finansijska moć jeste po njemu najvažnija, ali nije jedina koja utiče na mesto određene države u međudržavnom poretku. On ne izostavlja učinak u ukupnoj moći države „geografije, vojne organizacije, morala nacije, sistema savezništva..."; skloniji je, kao što se vidi, tradicionalnim, premda ne u svakom slučaju i merljivim, izvorima moći.[774]

Predviđajući silazak SAD sa vodećeg mesta u svetskoj piramidi moći u predvečerje samourušavanja Sovjetskog Saveza, Kenedi je začuđujuće previdео da sledeći njegov nauk, baš prva zemlja socijalizma ima neotklonjive slabosti upravo u ekonomskim izvorima moći, pa zatim i u podršci koju je jedan tako zatvoren, autoritaran sistem društvenog i političkog života imao među građanima te zemlje.[775]

[774] *Kenedi piše sledeće: „Uprkos stalnoj zainteresovanosti ove knjige da ide tragom 'krupnijih tendencija' u svetskim sukobima proteklih pet vekova, ona ne tvrdi da ekonomija determiniše svaki događaj ili da je ona jedini uzrok uspeha i neuspeha svake države.* **Naprosto je suviše mnogo dokaza koji ukazuju na druge stvari geografija vojna organizacija mor l nacije sistem savezništva i mnoge druge stvari mogu da utiču na relativnu snagu pripadnica sistema država."** *– (podvukao aut.) Videti: Isto, op. cit., str. 18–19.*

[775] *Videti više o tome u: Isto, str. 541–569.*

U težnji da stvarnost, pomalo i na silu, ugura u vlastitu cikličnu shemu smenjivanja država na vrhu međudržavnih hijerarhija moći od vremena otkrića Amerike, Kenedi je prenaglasio opasnost od dugoročnog manjka u američkom budžetu zbog stalnog nagomilavanja javnog duga i sve većeg angažovanja ove zemlje širom Planete, a s ciljem vojnostrateškog obuzdavanja SSSR. Tako se i dogodilo da, po našem mišljenju, napravi pogrešno predviđanje, makar kratkoročno...

Velikim delom pod uticajem sloma bipolarne strukture svetskog poretka i kraja Hladnog rata, Džozef Naj je skovao poznati pojam „meke moći" u nameri da teorijski obrazloži veliku pobedu SAD u poluvekovnom nadmetanju sa Istočnim blokom; da bi tumačenje bilo uverljivo, on je prethodno morao da naučno ospori teze koje je svega nekoliko godina pre njega izneo Pol Kenedi.[776] Ovaj slavni profesor Harvardskog univerziteta je pominjući ga po imenu,[777] zapravo više od dve decenije polemisao sa tezama Kenedijeve studije „Uspon i pad velikih sila"; uspeo je da osnovano ospori njegove ključne pretpostavke o opadanju američke premoći, što je, mora se reći, i sam ishod Hladnog rata učinio još ubedljivijim.[778] Važnije je, po nama, to što je uz kritiku ponudio i vlastito, originalno tumačenje promena u prirodi i činiocima moći posle Hladnog rata. Pre svega, zahvaljujući tome je i uspeo da tako ubedljivo obrazloži trijumf SAD u pedesetogodišnjoj gotovo biblijskoj borbi sa svetom komunizma,

[776] *Joseph S. Nye, Jr, „Understanding U. S. Strenth", Foreign Policy, Fall 1988; Joseph S. Nye, Jr., „Soft Power", Foreign Policy, Fall, 1990, Joseph S. Nye, Jr., Bound to Lead – The Changing Nature of American Power, Basic Books, New York, 1990.; Joseph S. Nye, Jr., „American Strategy after Bipolarity", International Affairs, Vol. 66, No. 3., July 1990, pp. 513–521.; Joseph S. Nye, Jr, „The Changing Nature of World Power", Political Science Quarterly, Vol. 105, No. 2 Summer, 1990, pp. 177–192.*

[777] *Videti više o tome u: Joseph Nye, Paul Kennedy, „What to do about Decline", The New York Review of Books, Volume 36, Number 10, March 16, 1989; Joseph Nye, Paul Kennedy „Is the US Declining", The New York Review of Books, Volume 37, Number 15, October 11, 1990; Joseph S. Nye, „Against Declinism", The New Republic, October 15, 1990, pp. 12–13.*

[778] *Videti više o tome u: Joseph S. Nye, Jr., Bound to Lead – The Changing Nature of American Power, Basic Books, New York, 1990.; Joseph S. Nye, Jr., Understanding International Conflicts, različita izdanja, dosad ih je bilo 8; Za srpski prevod ove knjige videti: Džozef Naj, Kako razumevati međunarodne sukobe, Stubovi kulture, Beograd, 2006; Džozef Naj, Paradoks američke moći, BMG, Beograd, 2004; Joseph S. Nye, Soft Power, PublicAffairs, New York, 2004; Joseph S. Nye, The Future of Power, PublicAffairs, New York, 2011.*

pa i da ponudi valjane poduke svojim sunarodnicima kako da što duže ostanu na vrhu, vodeći računa pri tome da ne ugroze stabilnost svetskog poretka u informatičkom dobu i odnosima globalizacije.
Polemišući sa Kenedijevim predviđanjem o kraju američke dominacije u svetskim poslovima, Naj je utvrdio da čak iako SAD smanjuju neproporcionalnu prednost nad ostalim zemljama u parametrima tzv. tvrde moći, one superiorno, kao nikad niko pre njih u istoriji, sede na vrhu svetskog poretka moći, jer poseduju izvore „meke moći". Malo analitičara međunarodnih odnosa je u euforiji zbog pobede u Hladnom ratu odmah uočilo i pojedine nedostatke samodopadljive zamisli „meke moći". Pre svega, kao što smo u raspravi već utvrdili, da ne može biti ni govora o potpuno novim izvorima moći, nego se radi o novim dimenzijama ispoljavanja tradicionalnih izvora moći. To što su Amerikanci, bolje i više nego iko pre njih, uspeli da pretoče svoju premoć u „tvrdoj moći" u, najšire kazano, skoro univerzalno prihvaćenu privlačnost vlastitog pogleda na svet, druga je stvar.

Naravno, od suštinske važnosti je i to da su možda jedino američke političke elite u dovoljnoj meri shvatile značaj „meke moći" koja često postiže i veći učinak od tradicionalnih izvora moći u odnosima država i naroda informatičkog doba. Ovo sve je važno istaći zbog mogućih pogrešnih tumačenja da svako, mnoge velike sile, pa čak i srednje i male države mogu ono što je pošlo za rukom vodećoj zemlji sveta posle Hladnog rata iza čije ili, još tačnije, ispod čije ukupne premoći, u samim njenim potpornjima, stoji kolosalna „tvrda moć", privredna i vojna, ali i brojno i obrazovano stvanovništvo, prostrana teritorija, ogromna energetska i rudna bogatstva, elastična savezništva, bogomdan geostrategijski i geopolitički položaj...[779]

Sam Naj, inače vispreni politikolog, je u nekoliko kasnijih svojih članaka i knjiga, sve do danas, dorađivao, menjao i dopunjavao svoje početno učenje. Ne menjajući osnovne stavove iz koncepta „meke moći", Naj je tokom devedesetih godina prošlog i u prvom desetleću XXI stoleća zasnovao jednu čvršću i širu podlogu vlastitim početnim stavovima.
U prvom takvom koraku je, grubo, razložio moć države u međunarodnim odnosima na najmanje tri dimenzije; u tom cilju je upotrebio metaforu „trodimenzionalne šahovske table". Za njega, tvorca koncepta „meke moći", nema dileme da je *na samom vrhu* vojna moć: svetski poredak je po ovom merilu unipolaran sa SAD ispred svih ostalih; po svim parametrima i očekivanjima takva hijerarhija će pretrajati i u decenijama pred nama.[780]

Na „srednjoj šahovskoj tabli" suočavamo se, po Naju, sa multipolarnim rasporedom moći: pored SAD tu su još EU, Japan, Kina i druge zemlje čija ekonomska snaga raste...[781]

Najposle, „treća tabla" se odnosi na transnacionalne odnose i nju presudno odlikuje raspršivanje moći (*power diffusion*).[782] (Za raspodelu izvora moći na početku XXI veka videti tabelu 5.)

Tabela 5: *Raspodela izvora moći na početku XXI veka – izvor: Joseph S. Nye, Jr.,* ***The Future of Power****, PublicAffairs, New York, 2011, p. 159.*

	SAD	JAPAN	EU	RUSIJA	KINA	INDIJA	BRAZIL
OSNOVNI IZVORI MOĆI							
Teritorija u hiljadama kilometara kvadratnih	9,827	378	4,325	17,098	9,597	3,287	8,515
Stanovništvo u milionima (2009)	307	127	492	140	1,339	1,166	199
Procenat pismenosti	99	99	99	99	91	61	89

[779] *Za kritike Najevog koncepta meke moći i njegov odgovor kritičarima videti: Inderjeet Parmar, Michael Cox, Eds., Soft Power and US Foreign Policy: Theoretical, Historical and Contemporary Perspectives, Routledge, London and New York, 2010.*

[780] *Videti više o tome u: Joseph Nye, Jr., „The Future of American Power: Dominance and Decline in Perspective", Foreign Affairs, Volume 89, No. 6, November/December 2010, pp. 2–12.*

[781] *Isto, p. 3.*

[782] *Isto, p. 3.*

	SAD	JAPAN	EU	RUSIJA	KINA	INDIJA	BRAZIL
VOJNI IZVORI MOĆI							
Upotrebljive nuklearne glave (2009)	2,702	0	460	4,834	186	60–70	0
Troškovi na odbranu u milijardama američkih dolara (2008)	607	46	285	59	85	30	24
Troškovi na odbranu kao procenat svetskih troškova (2008)	42	3	20 (2007)	4 (procena)	6 (procena)	2	2
EKONOMSKI IZVORI MOĆI							
BDP u milijardama američkih dolara, izražen po kupovnoj moći (2008)	14,260	4,329	14,940	2,266	7,973	3,297	1,993
BDP u milijardama američkih dolara	14,260	4,924	18,140	1,677	4,402	1,210	1,573
BDP po glavi stanovnika izražen u kupovnoj moći	46,900	34,000	33,700	16,100	6,000	2,900	10,200
Broj korisnika interneta na sto stanovnika	74 (2008)	69	50 (2006)	21	19 (2008)	7	32
IZVORI MEKE MOĆI							
Broj univerziteta rangiranih u najboljih 100 (2009)	55	5	16	1	0	0	0
Broj snimljenih filmova (2006)	480	417	1,155	67	260 (2005)	1,091	27
Broj stranih studenata u hiljadama (2008)	623	132 (2010)	1,225	89	195	18	Podaci nisu dostupni

Već krajem devedesetih godina, Naj uočava značaj rasta azijskih ekonomija; pored Japana, Južne Koreje, Tajvana i Singapura od ranije, zadivljujući privredni uspon beleže u poslednje dve decenije i Indija i, pre svega, Kina. Azija je, naime sredinom XVIII veka imala polovinu tadašnjeg svetskog stanovništva, a sa tolikim procentom je učestvovala i u svetskoj ekonomiji.[783]

Pomeranje moći (*power shift*) je zakonomeran proces u svakom istorijskom međunarodnom poretku; Naj, naravno, ne dovodi u pitanje ovakva nezaustavljiva kretanja u odnosima država. I sâm naglašava neodrživost, na primer, veštačke disproporcije koja je postojala na samom kraju Drugog svetskog rata kada su SAD sa svega 5–6% učešća u svetskom stanovništvu imale gotovo 60% planetarnog bruto proizvoda.[784] Danas SAD učestvuju sa četvrtinom u svetskom BDP; za vodeće mesto njegove zemlje u međunarodnim odnosima, međutim, veću opasnost predstavlja, po Naju, raspršivanje moći na najrazličitije nedržavne aktere među kojima se mogu pojaviti i „moderni varvari" sa neslućenom rušilačkom moći.[785]

Ni on nije izbegao neizbežna poređenja mesta i uloge svoje zemlje u savremenim međunarodnim odnosima sa sudbinom Rimske imperije; nije slučajno, otuda, da je početkom XXI veka naslovio jedan svoj članak kao „Novi Rim sreće nove varvare".[786]

Drugi korak u dopunjavanju i izgradnji vlastitog pogleda na međunarodne odnose i mesto koje moć ima za svetski poredak, Naj je učinio upravo u vreme kada je tadašnja administracija u Beloj kući davala prednost unilateralnom delovanju; on se, naime, prvi među američkim teoretičarima svetske politi-

[783] *Isto, p. 3.*
[784] *Isto, p. 2.*
[785] *Isto, p. 2.*
[786] *Joseph S. Nye, Jr., „The New Rome Meets the New Barbarians: How America Should Wield Its Power", The Economist, May 23th 2002, izvor: internet 13/03/12 http://belfercenter.ksg.harvard.edu/publication/1172/new_rome_meets_the_new_barbarians.html.*

ke i bezbednosti zapitao: „Zašto ne možemo sami?"[787] Međunarodni odnosi u doba kompleksne međuzavisnosti i globalnih izazova i pretnji podrazumevaju zajedničko delovanje i saradnju čak i između najmoćnijih država i naroda svetskog poretka.

U duhu poznate opomene na umerenost u pokazivanju nadmoći Vilijema Fulbrajta (*The Arrogance of Power*),[788] on je uočio i podrobno objasnio zašto postoji i u čemu je „paradoks moći" i kod njenog najjačeg posednika na početku XXI veka.[789]

Kad je reč o odgovoru na tezu Pola Kenedija da će SAD teško izbeći „imperijalno prenaprezanje", on navodi da troškovi za odbranu i spoljne poslove SAD na samom početku novog milenijuma ne prelaze 4% GDP, za razliku od vremena Vijetnamskog rata kada je taj udeo išao i do 13% ukupnog društvenog proizvoda Amerike.

Slično Bžežinskom, ukazuje na unutrašnje ekonomsko-finansijske probleme, zastoje u funkcionisanju političkih institucija i s njima povezano poljuljano poverenje širokih slojeva američkog društva u sistem i njegovu delotvornost.[790]

Nasuprot tome, Naj iznosi mnoge pokazatelje koji potvrđuju da američko vođstvo u svetskim poslovima nije dovedeno u pitanje: u poređenju sa državama u usponu koje su u međuvremenu znatno smanjile njihovu neproporcionalno veliku nadmoć iz devedesetih godina prošlog veka, SAD su i dalje magnetski privlačne pojedincima iz čitavog sveta. (Za rang-listu država po kriterijumu „meke moći" videti tabelu 6)

[787] *Ovo je podnaslov njegove već pominjane knjige „Paradoks američke moći" koja je objavljena 2002. godine. Videti: Joseph S. Nye, Jr., Paradox of American Power – Why the World's Only Superpower can't go it alone, Oxford University Press, New York, 2002. Za srpsko izdanje ove knjge videti: Džozef Naj, Paradoks američke moći, BMG, Beograd, 2004.*

[788] *Više o tome videti u: Vilijam Fulbrajt, Arogancija moći, Flip Višnjić, Beograd, 2005.*

[789] *Videti: Džozef Naj, Paradoks američke moći, BMG, Beograd, 2003.*

[790] *Više o tome videti u: Joseph S. Nye, Jr., The Future of Power, pp. 187–204.; Za stavove Zbignjeva Bžežinskog na ovu temu videti: Zbigniew Brzezinski, Strategic Vision: America and the Crisis of Global Power, Basic Books, New York, 2012, pp. 37–74.*

Tabela 6: *Rangiranje država po „mekoj moći" za 2010. godinu (u procentima); izvor: Peter Johansson, Seung Ho Park, William Wilson, „The Rising Soft Power in the Emerging World", **The Financial Times**, December 19, 2011, izvor: internet 19/12/11 http://blogs.ft.com/beyond-brics/2011/12/19/guest-post-soft-power-in-the-emerging-world/#axzz1h8x2x85C*

Pozicija	Država	2005.	2006.	2007.	2008.	2009.	2010.
1.	SAD	84	85,5	86.3	88.1	87	87
2.	Francuska	49.7	48.4	50.3	49.6	49.6	49.5
3.	Nemačka	44	46.6	46.6	45.8	44	43.2
4.	Velika Britanija	46	45.9	46.3	46.	46.7	43
5.	Kanada	36	39.4	38.6	36.8	35.3	39
6.	Italija	33	34.6	33.9	34.6	34.2	32
7.	Japan	36.9	36.5	35.4	34.7	32.5	31.8
8.	Kina	31.1	32.2	32.2	32.2	33.7	30.7
9.	Indija	22.6	21.5	21.9	26.7	22.6	20.4
10.	Rusija	22.9	18.4	22.9	21	23.5	18
11.	Brazil	5.9	6	9.3	12.7	9.7	13.8
12.	Turska	10.3	12.5	11.4	14.4	10.3	12.9
13.	Meksiko	10	11.8	11.8	17.1	19.3	11.5
14.	Južna Afrika	13	10	8.5	12.6	11.8	10.3

Otvorenost američkog društva, kvalitet visokog školstva bez premca, velika vertikalna i socijalna pokretljivost čak i posle 11. septembra 2001. godine, privlače masovne imigracione talase. Uz poslovičnu inventivnost, dinamizam, snažno civilno društvo i izražen osećaj za zajedništvo, izuzetnu radnu etiku i optimizam koji nije nepopravljivo erodirao uprkos teškoćama, nije čudo što američko društvo i dalje ima neprestan „priliv" mozgova i radne snage, neuporediv sa bilo kojom drugom zemljom sveta.[791]
Ako svemu tome dodamo da SAD imaju same dvostruko veća izdvajanja za istraživanja i razvoj u odnosu na najrazvijenije zemlje EU, Japan, Kinu, Rusiju, Indiju..., uz sve druge pomenute prednosti, onda nije neutemeljen Najev optimizam da se SAD promišljenom kombinacijom „tvrde" i „meke moći", putem saradnje sa ključnim subjektima svetske politike, *prilagode* izmenjenim okolnostima i rastu drugih zemalja i naroda, pa tako i da očuvaju ukupnu nadmoć duboko u XXI stoleće. U najmanju ruku, da na što duže vreme odlože pomeranje i raspršivanje moći koje im ne ide u prilog...[792]

Slom ili opadanje?

Premda svoje procene budućnosti svetskog poretka kao i uloge SAD u njemu zasniva na uglavnom merljivim pokazateljima i Džozef Naj, pomalo neočekivano za jednog naučnika, uzima u obzir mogućnost *nepredviđenih* i *neočekivanih* događaja koji mogu da, *iznenadno*, potpuno izmene sudbinu neke države ili da preusmere tok ukupnih međunarodnih odnosa. Drugim rečima ni Naj ne odbacuje čestu jalovost ljudskih predviđanja, kada na pozornicu stupa Paskalov *Deus absconditus* ili još tačnije, situaciju kada pojedinci i čitavi narodi, poput zrna peska koje na obalu izbacuju moćni talasi okeana, postaju puki predmet izrugivanja ili hira „slučaja komendijanta" (*Miloš Crnjanski*)...[793]

[791] *Više o tome videti u: Joseph S. Nye, Jr., The Future of Power, pp. 187–204.*
[792] *Isto, pp. 207–234.*
[793] *Joseph Nye, Jr., „The Future of American Power: Dominance and Decline in Perspective", p. 10.*

Slomovi ili nagla isčezavanja mnogih malih naroda i njihovih državnih tvorevina uglavnom izmiču pažnji istraživača istorije društvenog kretanja; naprotiv, kada se tako nešto dogodi golemoj državi, carstvu i imperiji, koncentrični krugovi uticaja ostavljaju nedirnutim malo koji deo sveta. Složenost velikih društvenih sistema ne daje prostor za tačnija predviđanja njihovog razvoja; često su povezani na toliko različitih nivoa, *neravnomerno*, da je gotovo nemoguće dokučiti pravilnosti u njihovom funkcionisanju, kao i koji znaci zastoja najavljuju samo lagano opadanje, a kada je reč o izvesnosti sloma.

Za razliku od Naja koji smatra da finansijska kriza iz 2008. godine može da bude prevaziđena, kao i da je taj potres moguće amortizovati jačanjem drugih izvora moći, posebno meke, odnosno pametne moći, Nial Ferguson (*Niall Ferguson*) ističe kako istorija pada najvećeg broja carstava i imperija pokazuje da su finansijske krize nepogrešivo najavljivale neotklonjive nedostatke u funkcionisanju takvih imperijalnih organizama. Skoro po pravilu reč je o neravnoteži između prihoda i rashoda, kao i teškoćama u pokrivanju javnog duga...[794]

Ovde nije teško uočiti sličnost sa stavom Pola Kenedija o presudnoj važnosti finansijske moći u ukupnoj moći države: strategijski zamasi su u najtešnjoj vezi sa privrednom snagom, poremećajem ovog odnosa države, kao što smo videli, rizikuju da dožive „imperijalno prenaprezanje".
Fergusona, međutim, naročito zanima *način* na koji države doživljavaju pad: po njemu to nije lagano zamiranje rečnog toka čije će korito presušiti posle pređenog rastojanja u decenijama i vekovima... On na primerima koji drugi istraživači uzimaju da bi izveli potpuno suprotne zaključke, tvrdi da se životni vek ovakvih tvorevina završava iznenada, neočekivano, poput vodopada koji se obrušavaju u nigdinu do tada, bar na prvi pogled, solidne ustanove, trajne socijalne mreže, neponovljive kulturne i civilizacijske odlike...
Svaki društveni organizam nosi u sebi, pored osobina životnosti koje su vidljivije, i klice budućeg truljenja ili naprasnog nestanka: u tom pogledu nije

[794] *Videti više o tome u: Niall Ferguson, „An Empire at risk", Newsweek, December 7, 2009, pp. 26–30. Ili: Niall Ferguson, „Complexity and Collapse: Empires on the Edge of Chaos", Foreign Affairs, Volume 89, No. 2, March/April 2010, pp. 18–32.*

sasvim valjano poređenje ovakvih krupnih tvorevina na pozornici istorije sa egipatskim piramidama ili kineskom kulturnom samobitnošću koji pretrajavaju milenijume. Veća je sličnost, kako to i Ferguson primećuje, sa mravinjacima, ne samo u pogledu nedokučivo složene i protivrečne konstrukcije, nego još više zbog kratkog veka i surovog kraja njihovih stanovnika pod nogama ponekad i slučajnog prolaznika.[795]

Iako su se, primera radi, problemi i izazovi sa kojima se suočavalo Rimsko carstvo javljali stotinama godina pre njegovog konačnog sloma, sam kolaps u IV veku se, po Fergusonu, ako se uzmu stoleća prethodnog trajanja odigrao munjevito brzo i neočekivano u svega nekoliko decenija; nastanak ove imperije se gubio u tami prošlosti, pa su mnogi pomislili da pad Rima znači i kraj istorije, pesnici su naveštavali da Sunce više neće sijati... U velikoj meri ovakvo iznenađenje je izviralo iz iskustva da je, do tada, Rimska imperija uvek nalazila načina da savlada unutrašnje i spoljne izazove koji su pretili njenom opstanku i mitskom sposobnošću se prilagodi novim vetrovima istorije...[796]

Na sličan način u pogledu neočekivanosti i brzine, odigrali su se slomovi Ming dinastije početkom XVII veka, Burbonske dinastije krajem XVIII stoleća, i u svega nekoliko godina odigrao pad tri carstva posle Velikog rata, Ruskog, Habsburškog i Otomanskog...[797] Ferguson ponesen u odbrani ovakve svoje teze zaboravlja, bar u slučaju „bolesnika na Bosforu", da je rastakanje moći Turske carevine započelo još krajem XVII veka pod zidinama „carstvujušće Vijene".

Britanska imperija se posle velikih vojnih poraza u Burskim ratovima i, naročito, nokauta koji je doživela na bojištima Prvog svetskog rata, teturala ali je ostala na nogama do prvih godina posle Drugog svetskog rata kada je u svega nekoliko godina njeno „Sunce" prestalo da „obasjava" Indiju, Burmu, Butan, Bangladeš, Eritreju, Iran, Somaliju, Egipat, Izrael, Jordan, Libiju, Madagaskar, Pakistan i Šri Lanku!

Najsvežiji primer neočekivanog i skoro trenutnog nestanka Sovjetskog Saveza, socijalističke imperije prostornih razmera kakve istorija ne poznaje jeste, po našem mišljenju, najubedljivija potvrda teze o neočekivanosti i brzini sa kojom se „Crni labud" pojavljuje iza horizonta.[798]

Nije stvar u tome da ćemo svi jednoga dana umreti, nego da to može da se dogodi iznenada, na prečac, poručuje nam i Mihail Bulgakov u najvećem romanu XX veka, „Majstor i Margarita"... tako, nijedna država, svejedno koliko velika ili mala bila, ipak ima samo „određenu količinu života", ili bar, na vrhu međunarodnog poretka moći može da bude samo neko vreme...

Otuda, navođenje primera kako je neka država mnogo puta ranije uspešno odgovarala na izazove koji su ugrožavali njeno povlašćeno mesto u međunarodnom poretku ili čak i sam opstanak, kao dokaz da će tako sigurno biti i u vremenu budućem, jeste naivno samozavaravanje. Nijedna država, naime, nema sposobnost stalnog prilagođavanja.

[795] *Niall Ferguson, „Complexity and Collapse: Empires on the Edge of Chaos", p. 24.*

[796] *Isto, pp. 26–28.*

[797] *Isto, pp. 28–29.*

[798] *O konceptu „Crnog labuda" videti više u: Nasim Nikolas Taleb, Crni labud – uticaj krajnje neverovatnih zbivanja, Heliks, Smederevo, 2011.*

V. UMESTO ZAKLJUČKA

Doba neizvesnosti – jata crnih labudova iza horizonta

Nezavisno od pravog silestva ocena i predviđanja stanja, kao i izgleda kakav bi oblik i raspored moći mogao da ima svetski poredak u bližoj i daljoj budućnosti, u kakofoniji glasova i priča koje ne dolaze samo sa zapadne strane, malo je podudarnosti između stručnjaka i predstavnika različitih zemalja i regiona globalizovane svetske politke. Doduše, nikada u novijoj, a pogotovu u daljoj istoriji međunarodnih odnosa, nisu postojali idilični odnosi pune saglasnosti između velikih sila: na početku druge decenije XXI stoleća smo svedoci produbljivanja razlika u pristupima ključnim međunarodnim problemima najjačih subjekata svetske politike.

Za razliku od prve polovine devedesetih godina prošloga veka kada je, na primer, postojala jednoglasnost čak i u radu Saveta bezbednosti što je, inače, bio neostvareni san arhitekata posleratnog međunarodnog sistema tokom dugih godina Hladnog rata, već početkom III milenijuma nazirale su se promene odnosa moći u procesima i ustanovama svetske politike i dotadašnjeg poretka.

„Unimultipolarni poredak"[799] sa izrazitom nadmoćnošću jedine preostale globalne supersile, SAD, i relativnom slabošću ostalih velikih sila, je funkcionisao bez većih potresa tokom devedesetih godina prošloga veka. Ako se tako može reći, a da se pri tome sačuva dostojanstvo naučne rasprave, bio je to slučaj kad

[799] *Za frazu unimultipolarni raspored moći u međunarodnim odnosima videti: Samuel Huntington, „The Lonely Superpower", Foreign Affairs, March/April 1999, pp. 35–49.*

su svi veliki igrači bili na dobitku (*win-win*); premoć najjačeg u sistemu je bila toliko neodoljiva da je racionalna kalkulacija držala sve ostale u položaju više ili manje dobrovoljne međusobne saradnje i nezameranja hegemonu koji je neformalno ispunjavao tu dužnost u interesu stabilnosti poretka.

Kina je nastavila stalan ekonomski rast u zavetrini postojećih ekonomsko-finansijskih i političkih institucija liberalnog međunarodnog poretka; primera radi, nije odgovorila na isti ili sličan način, kako bi se to očekivalo od jedne velike sile, čak ni kada je strateški avion ratne avijacije SAD greškom pogodio njenu ambasadu u Beogradu 1999. godine tokom bombardovanja Srbije. Kako su se mišići privredne moći napumpavali, već u narednih nekoliko godina je, doduše ograničeno i „elastično", reagovala na izazove u Južnom kineskom moru i Tajvanskom moreuzu koji su joj mnogo bliži nacionalno i teritorijalno.

Odlučioci u Pekingu su i tada ostali privrženiji doktrini „miroljubivog rasta"; vođi države koja baštini više nego dvomilenijumski kontinuitet su mudro procenili da još nisu u stanju da ospore prisustvo SAD na prostorima istočne Azije i u vodama tik uz obale matice Kine. Prihvatili su činjenicu da su „obuzdani" od moćnog spoljnog uravnoteživača (*off shore balancer*), uprkos mnogobrojnim drukčijim izjavama američkih zvaničnika.

Kina, ako se ozbiljno uzmu svi parametri njene moći, ne može da deluje „odrešenih ruku" kao regionalna sila bez premca u tom delu sveta poput, primera radi, SAD u zapadnoj hemisferi po slovu Monroove doktrine tokom XIX veka. Bez nedostajuće pomorske moći (*sea power – A. T. Mahan*), kao i nuklearnog oružja koje se kvalitativno i kvantitativno ne može meriti sa američkim nuklearnim arsenalom, Kina je i dalje prikovana za vlastite teritorijalne vode i nije u stanju da projektuje moć u širinama Tihog okeana a, naročito, da nadzire plovidbu u morskim prolazima, Malajskom i Ormuskom, koji su za nju životno važni.[800]

Sve to upućuje na zaključak da sa takvim pokazateljima ukupne vojne moći i, osobito, pomorske sile i nuklearnih mogućnosti, Kina teško može da se uspešno nametne i kao regionalni hegemon.

[800] *O kineskoj pomorskoj moći videti više u: Robert D. Kaplan, „Geography of Chinese Power: How Far Can Beijing Reach on Land and at Sea?", Foreign Affairs, May/June 2010, pp. 22–41.*

Prostor istočne Azije naseljavaju i čine narodi i države koji su tradicionalno navikli da misle i da se ponašaju u obrascu ravnoteže snaga; preterano jačanje bilo koje od država tog dela sveta, a bez iskustva učestvovanja u nekom od sistema kolektivne bezbednosti, nezadrživo budi kod ostalih naroda osećanja straha i teskobe za vlastitu nezavisnost.[801] Otuda ne treba da čudi javno iskazana potreba gotovo svih subjekata u tamošnjim složenim odnosima nadgornjavanja, da SAD ostanu vojno prisutne u regionu kao jemac i da neće doći do narušavanja postojeće ravnoteže snaga. Bez takve uloge SAD kao spoljnog uravnoteživača, same države Istočne Azije, bar tako pokazuje novija istorija njihovih međusobnih odnosa, ne bi bile u stanju da održe stabilan regionalni poredak.[802]

Dalje, postoje i veliki unutrašnji društveni problemi i neravnomernosti koje Kina tek treba da razreši u decenijama koje su pred njom, da bi mogla da se u punom obimu usmeri na nadmetanje sa SAD. Reč je o velikim razlikama u razvijenosti i standardu stanovništva između urbanih delova i ogromnih seoskih prostranstava; aktuelnim i potencijalnim etničko-separatističkim zahtevima, starenju stanovništva zbog politike „jednog deteta", sve većim energetskim potrebama, skoro besprimerno zagađivanje životne sredine, najposle, bolnim pitanjima političke participacije koje će biti sve teže odlagati i prikrivati fascinantnim ekonomskim rastom...
Pored toga, mnogi istraživači uzimaju kao dat stalan rast ukupnog kineskog društvenog proizvoda, ne uzimajući u obzir i neke već sada vidljive nepovoljne promene koje mogu da ugroze privredno jačanje ove zemlje u budućnosti.[803] Šta tek reći o kineskim „crnim labudovima" koje još niko ne vidi...
Imajući u vidu pobrojane i neke druge probleme sa kojima se suočavaju obe zemlje, Kina i SAD, izgradnja strateškog poverenja i partnerstva je u obostranom dobro shvaćenom nacionalnom interesu, kao i u interesu stabilnosti svetskog poretka.[804] Jačanjem poverenja u odnosima ove dve zemlje bi se smanjio na minimum prostor za pogrešnu kalkulaciju, koja bi u ovom slučaju mogla da bude fatalna za čitav svet u slučaju sudara američke opadajuće i kineske rastuće moći.[805] Uprkos svoj težini da se pomire dva iskrena verovanja u vlastitu izuzetnost, kulturnu ili ideološku, svejedno; sve s ciljem da se ublaži matrica odnosa da je dobitak jedne strane, neizbežni gubitak druge (*zero sum game*).[806] Takav jedan proboj u saradnji dve zemlje postigli su u svoje vreme, 1972. godine, „ping-pong" diplomatijom, Kisindžer i Ču en Laj.

I više nego u slučaju odnosa SAD i SSSR tokom Hladnog rata, današnji odnosi Kine i Amerike presudno se tiču svetskog i globalnog poretka, svih naroda i država. Otuda i kolosalna odgovornost političkih elita ove dve države: njihovo istovremeno nadmetanje i saradnja nisu prostorno ograničene stolom za ping-pong, nego se protežu na čitavu Planetu.

Jednom rečju, za obe zemlje ali i za najvažnije međunarodne igrače, u odnosima globalizovane svetske politike, **saradnja** je najracionalnija strategija koja donosi najveću dobit: teorijski govoreći, protivno postavkama Miršajmerovog učenja, radi se pre o davanju prednosti apsolutnim nad relativnim dobicima u međusobnim odnosima.

[801] *Videti više o tome u: Bill Emmott, Rivals – How the Power Struggle between China, India and Japan will Shape Our Next Decade, Allen Lane, London, 2008. Ili: Robert D. Kaplan, Monsoon: The Indian Ocean and the Future of American Power, Random House, New York, 2010; Aaron L. Friedberg, A Contest for Supremacy: China, America and the Struggle for Mastery in Asia, W. W. & Norton, New York, 2011; Christopher Layne, „The Unipolar Illusion: Why New Great Powers Will Rise", International Security, Vol. 17, No. 4, Spring, 1993, pp. 5–51.*

[802] *O Sjedinjenim Američkim Državama kao spoljnom uravnoteživaču u Aziji videti: Džon Miršajmer, Tragedija politike velikih sila, Udruženje za studije SAD u Srbiji, Beograd, 2009; Takođe videti: John J. Mearsheimer, „The Future of the American Pacifier", Foreign Affairs, September/October 2001, pp. 46–61; Više o Aziji kao „pivotu" spoljne politike Obamine administracije videti u: Hillary Clinton, „American Pacific Century", Foreign Policy, November 2011, http://www.foreignpolicy.com/articles/2011/10/11/americas_pacific_century*

[803] *Videti više o tome u: Joseph Nye, The Future of Power, pp. 177–186.*

[804] *Videti više o tome u: Henry Kissinger, On China, The Penguin Press, New York, 2011; ili: Henry Kissinger, „The Future of U. S. – Chinese Relations – Conflict is a Choice, not a Necessity", Foreign Affairs, March/April 2012, pp. 44–55.*

[805] *Videti više o tome u teorijama o prelasku moći: na primer, Ronald L. Tammen et al., Power Transitions: Strategies for the 21st Century, Chatham House, New York, 2000.*

[806] *Gideon Rachman, Zero Sum World – Power and Politics after the Crash, Atlantic Books, New York, 2010.*

„Neumitna logika" odnosa moći, nažalost, govori drukčije: često se, naime, kada se raspravlja o odnosima Kine i SAD, navodi primer nadmetanja Nemačke i Britanije krajem XIX i početkom XX veka, kao i njegov „neizbežan" krešendo na bojištima Velikog rata. Svaka moć, po takvim shvatanjima, teži da preko nadmoći postane svemoć: istorija međudržavnih odnosa je već previše puta dokazala da samo moć može da obuzda drugu moć...[807]

Realisti smatraju da čak i oni koji zagovaraju saradnju i jačanje poverenja u odnosima ova dva kolosa svetskog poretka, potajno se pitaju šta će biti ako i kad Kina dostigne i prestigne, po mnogim predviđanjima već polovinom ovog veka, ukupan društveni proizvod američke ekonomije i „zakonomerno" počne sa konverzijom privredne u odgovarajuću vojnu moć?

Nijedna hegemonska sila u relativnom opadanju (što pokazuje skoro bez izuzetka dosadašnja istorija međunarodnog odnosa), nije uspela da preventivno zaustavi rast moći neke države koja joj je bila najozbiljniji izazivač: štaviše, ulaskom u takve ratove samo je ubrzala vlastiti slom. Upravo je zemlji u opadanju, suočenoj sa brzo rastućom moći konkurenata, životno važno strateško presabiranje kako bi izbegla da bude žrtva agresije, pojedinačne ili udružene onih koji se uspinju lestvicama moći.

Za sada ne postoje pojedinačne ili udružene pretnje američkoj neodoljivoj vojnoj superiornosti; ovde, ipak, treba svakako reći da države u usponu, Kina, Rusija, Indija, golemi i sve nestrpljiviji Brazil i veće afričke države, zatim nepoćudna Severna Koreja, teokratski Iran koji traži svoje mesto posle urušavanja njegovih regionalnih konkurenata, zatim, Turska koja, pod obrazinom sekularne države, povećava ukupnu privrednu i vojnu moć i ispoljava sve snažnije neoosmanske pretenzije u odnosu na Srednju Aziju i Balkan, Pakistan u koji se bilo ko teško može pouzdati kao partnera zbog tamošnjeg teškog unutrašnjeg stanja i blizine Avganistana, eventualno militarizovani Japan i neke druge zemlje ipak smanjuju razliku u vojnoj moći između njih i svetskog hegemona...

[807] *Više o pesimističkim pogledima na budućnost svetskog poretka videti u: Robert Kagan, The World America Made, Knopf, New York, 2012; ili: Robert Kejgen, Povratak istorije i kraj snova, Centar za civilno-vojne odnose, Alexandria Press, Beograd, 2009.*

Kina iz godine u godinu povećava vojni budžet i osavremenjuje naoružanje; Rusija kao i dalje nuklearna supersila uspešno obnavlja svoj potencijal u svim ostalim rodovima vojske posle dolaska na njeno čelo Vladimira Vladimiroviča Putina; Iran ne odustaje od izgradnje vlastitog nuklearnog programa koji, zapravo, najviše ugrožava bezbednost Izraela ali i čitavog regiona; Pakistan i Indija tvrdoglavo istrajavaju u održavanju međusobne bezbednosne dileme...

Pojedinačno ne, ali, na primer, udružene vojne moći Kine i Rusije su već sada u stanju da uravnoteže američku vojnu silu na prostorima Azije koja je donedavno u potpunosti bila zaglibljena u dva iscrpljujuća rata: u Iraku i u Avganistanu. Više je nego opominjući primer intervencije Ruske Federacije u Gruziji 2008. godine: američka strana je zbog mnogobrojnih spoljnih angažmana „vezanih ruku" posmatrala munjevitu i odlučnu akciju ruskih vojnih snaga u njihovom „bliskom susedstvu" – ili su im to relativno namerno prepustili s obzirom da je to njihova sfera uticaja; pod ovakvim okolnostima postavlja se i osnovano pitanje, šta bi, zaista, SAD mogle da preduzmu ukoliko bi i Kina odlučila da u nekom momentu vojno interveniše protiv Tajvana koji smatra delom svoje matice?

Prihvatanje realnosti za SAD, između ostalog, znači da treba izmeniti ponašanje koje odudara od novih, drukčijih odnosa: Britanija je, primera radi, sledeći strategiju promišljenog prilagođavanja decenijama odlagala nepovoljne trendove rasta moći drugih koji su, da nisu bili ublažavani različitim merama, mogli da budu sudbonosni za ovu zemlju.

U slučaju SAD, „promišljeno prilagođavanje" se odnosi na dovođenje u ravnotežu njihovih spoljnih strateških angažovanja sa sadašnjim stanjem ekonomije i finansija a, potom, usmeravanje glavnine snaga na rešavanje unutrašnjih strukturnih problema, privrednih, političkih, društvenih...[808]

[808] *Videti na primer u tom smislu dokument koji je Obamina administracija donela u januaru 2012. godine pod nazivom „Sustaining U. S. Global Leadership: Priorities for the 21st Century Defense", The U. S. Department of Defense, izvor: internet http://www.defense.gov/news/Defense_Strategic_Guidance.pdf*

SAD koje nisu vođene nadmenom parolom o „nezamenljivoj naciji",[809] mogu još dugo da budu prve među jednakima, uprkos njihovom opadanju koje je u protekloj deceniji izuzetno ubrzano bez obzira na razne samozavaravajuće, autoterapeutske uporedne statistike... Uspon ostalih[810] je zakonomerna posledica pomeranja moći, kao i lagano uravnotežavanje na svetskom nivou: prilagođena strategija je nužnost za onoga ko namerava da zadrži „poslednji eskudo u svom džepu".

Istovremeno pomeranje ali, još više, raspršivanje moći dovešće u pitanje današnja glavna središta moći u svetskom poretku: velika je, naime, nepoznanica da li ćemo uopšte u budućnosti moći da govorimo o jasnoj strukturi nekakvog polarnog sistema sa konturama sistema država? (Više o tome videti u tabelama na kraju ovog dela knjige.)

Ustanove liberalnog međunarodnog poretka, ekonomskog, bezbednosnog i političko-pravnog su sve češće samo prazne ljušture upravo zbog rasta moći pojedinih država, nasrtljivog nametanja univerzalnog ideološkog obrasca, ali i zbog sve većeg usmeravanja srednjih i malih država u takvim okolnostima na regionalne okvire saradnje... Imajući sve ovo u vidu, savremeni svetski poredak je u pogledu razvoja svoje strukture bliži zaokruživanju pojedinih regiona kao celina, svojevrsnih „grozdova moći" (*clusters of power – Brzezinski*), a sve udaljeniji od globalnih ustanova.[811]
Jačanje regionalnih veza, naravno, ne jemči samo po sebi da će interesi srednjih i malih država biti delotvornije zaštićeni... Ostaje, dalje, da se vidi i kako će se uspešno odgovarati na izazove i pretnje koji su po svojoj prirodi globalni

[809] *Za tezu o Sjedinjenim Američkim Državama kao „nezamenjivoj naciji" videti: „Secretary of State Madeleine K. Albright Interview on NBC-TV – The Today Show, with Matt Lauer", Columbus, Ohio, February 19, 1998. Izvor: internet 01/03/12 http://cryptome.org/jya/see-far.htm*

[810] *Za koncept „Uspona ostalih" (Rise of the Rest) videti: Farid Zakarija, Postamerički svet, Heliks, Smederevo, 2009.*

[811] *Videti više o tome u: Zbigniew Brzezinski, Out of Control – Global Turmoil on the Eve of the 21st Century; Za stavove koji budućnost svetske politike vide kao regionalnu odnosno kao decentralizovani globalizam videti: Bary Buzan, „The inaugural Kenneth N. Waltz annual lecture: A World Order without Superpowers: Decentred Globalism", International Relations, 25 (1), pp. 3–25.*

i zahtevaju, da bi bili rešeni, zajedničku akciju ukupnog sistema država, ali i čovečanstva kao celine? (Za odnos rasporeda moći u međunarodnim odnosima i stabilnosti međunarodnih sistema videti tabelu 6.)

***Tabela 7:** Raspored moći u međunarodnim odnosima i stabilnost međunarodnih sistema*

Međunarodni sistem	Stabilnost (učestalost rata)	Teoretičari	Primer:
Unipolaran	Skoro potpuno odsustvo ratova koji ugrožavaju osnove međunarodnog sistema jer se zna „ko je gazda u kući"; dominantna sila obezbeđuje ekonomske i bezbednosne osnove sistema to jest kolektivna dobra	Vilijem Karti Volfort; Stiven G. Bruks	Sjedinjene Američke Države posle Hladnog rata; Rimsko carstvo
Bipolaran	Daleko stabilniji jer u vojnim i političkim odnosima velike izvesnosti, koji odlikuju sistem sa što manje središta moći, manji su i izgledi za nesporazume i sukobe; mogućnost varanja je daleko manja	Kenet Volc, Stenli Hofman, Roland Jalem, Džon Miršajmer	Hladni rat
Multipolaran	Pred članicama multipolarnih sistema je daleko veći izbor raznovrsnih vidova saradnje, osim tradicionalnih vojnih i političkih oblika povezivanja Konačno, razvijanjem takvih unakrsnih veza, koje presecaju blokovske podele, ukupan međunarodni sistem postaje čvršće udružen i stabilan; nasuprot tome „bipolarni sistemi ili erodiraju ili eksplodiraju"	Smol i Singer, Henri Kisinžer; Džozef Naj	Evropska ravnoteža snaga, na primer, „dugi mir" u Evropi od 1815. do 1914. godine

Međunarodni sistem	Stabilnost (učestalost rata)	Teoretičari	Primer:
Unimultipolaran	Postoji jedna supersila okružena sa nekoliko drugih velikih sila; supersila ne može da nameće svoje odluke jer joj treba podrška (bar institucionalna, na primer, u Savetu bezbednosti UN) drugih velikih sila	Semjuel Hantington	Svet posle Hladnog rata
Bimultipolaran	Spaja pozitivne odlike oba sistema čiju sintezu predstavlja. U bimultipolarnosti, veli Rouzkrens, dve ogromne države bi delovale kao regulatori za sukobe izvan njihovih teritorija; multipolarne države bi delovale kao posrednici i ublaživači za sukobe između bipolarnih sila	Ričard Rouzkrens	Sistem ravnoteže snaga Sistem sačinjavaju dva središta moći okružena većim brojem od njih slabijih a među sobom približno jednakih država, koje se javljaju kao protivteža strogoj podeli sistema na samo dva centra

Globalna struktura sve više naginje i odnosima svetskog društva, pre nego klasičnom vestfalskom sistemu država: tu najpre mislimo na vanredno povećanje broja subjekata svetske politike, državnih i, pre svega, nedržavnih aktera koji već poseduju zastrašujuću moć: ovo raspršivanje se, razume se, ne odnosi samo na nove subjekte nego, što je važnije, na raspršivanje svih oblika moći, ne samo tehnološke i informatičke... (Za različite projekcije svetskih poredaka videti tabele 8, 9, 10, 11.)

Tabela 8: *Dva modela svetske politike; Izvor: Charles W. Kegley, Gregory A. Raymond,* ***Exorcising the Ghost of Westphalia — Buliding World Order in the New Millenium,*** *Prentice Hall, New Jersey, 2002, p. 176.*

	Vestfalski model	Postvestfalski model
Glavne jedinice	Nacionalne države	Nacionalne države i različiti nedržavni akteri uključujući multinacionalne kompanije i organizacije civilnog društva
Granice jedinica	Čvrste	Propustljive
Identitet članstva	Jedinstvena jedinica	Različiti tipovi jedinica
Glavni cilj	Uvećanje vojne moći	Unapređenje koordinacije politika (policy coordination)
Globalna struktura	Anarhija	Anarhija među državama i transnacionalne mreže koje povezuju nedržavne aktere
Uloga regionalnih i svetskih organizacija	Ograničena	Značajna
Vizija budućnosti	Kontinuitet	Promena

Tabela 9: *Elementi kontinuiteta i diskontinuiteta između hladnoratovskog i posthladnoratovskog poretka. Izvor: Ian Clark, „Globalization and Post-Cold war Order", in: John Baylis, Steve Smith, Patricia Owens, Eds.,* ***The Globalization of World Politics – An Introduction to International Relations****, Oxford University Press, New York, 2011, Fifth Edition, p. 546.*

Hladni rat	**Diskontinuitet**	**Posthladnoratovski svet**
Sovjetska dominacija Istočnom Evropom		Samoraspuštanje Sovjetskog Saveza
Bipolarno nadmetanje		Unipolarno nametanje mira
Suprotstavljene ideologije		Prevlast liberalnog kapitalizma
Globalna bezbednosna integracija		Veća autonomija regiona u svetu
Vojna bezbednost kao pitanje visoke politike	**Kontinuitet**	Nacionalni identitet kao pitanje visoke politike
	Neke bezbednosne strukture, na primer, NATO	
	Ekonomska globalizacija	
	Ljudska prava	
	Reakcije u odnosu na sekularnu državu	
	Višestruki identiteti	
	Pitanja životne sredine	
	Siromaštvo na Jugu	

Tabela 10: *Tipologije poretka: izvor: Ian Clark, „Globalization and Post-Cold war Order", in: John Baylis, Steve Smith, Patricia Owens, Eds.,* ***The Globalization of World Politics – An Introduction to International Relations****, Oxford University Press, New York, 2011, Fifth Edition, p. 547.*

	Jedinice poretka	**Obeležja**
Globalizovani	Globalni sistem	Kraj nacionalnih politika, društava i ekonomija
Međunarodni	Države	Pitanja suvereniteta i stabilnosti kao ključna
Svetski	Čovečanstvo	Pitanja prava, potreba i pravde kao ključna
Globalizovani međunarodni	Globalizovane države	Pitanja upravljanja odnosima između države na koje utiče globalni sistem ali koje još uvek opstaju unutar njega kao ključna

Tabela 11: *Elementi poretka: izvor: Ian Clark, „Globalization and Post-Cold war Order", in: John Baylis, Steve Smith, Patricia Owens, Eds.,* ***The Globalization of World Politics – An Introduction to International Relations****, Oxford University Press, New York, 2011, Fifth Edition, p. 549.*

Strukturalni elementi	**Svrhoviti elementi**
Polarnost	Društveno-državni
Multilateralizam	Identitet
Regionalizam	Ekonomski poredak
Dva sveta	Liberalna prava

Najposle, doživljaj sveta u kome zajedno živimo kod pojedinaca i čitavih naroda je, možda, najmanje razumski: društvo svih ljudi ove jedine Zemlje je, čak i da postoji racionalno zajedničko poimanje stanja stvari, duboko podeljeno u osećanju upravo te iste stvarnosti. Kako prevazići sukobe osećanja, a ne samo sukobe civilizacija, kultura i religija u svetskom poretku, ili, na koji način približiti one sa Zapada, gde uglavnom preovladavaju osećanja straha i strepnje pred neizvesnom budućnošću sa onima iz zemalja Islama koji sve ogorčenije ističu da su poniženi i neshvaćeni, a svih zajedno sa predstavnicima istočnih naroda koji, puni nade, osećaju da se uspinju na mesto koje im je uvek pripadalo...[812] *Ima li mesta u jednom takvom svetskom poretku ljudi i država za istinito, dobro i lepo?*

[812] *Videti više o tome u: Dominique Moïsi, „The Clash of Emotions – Fear, Humiliation and Hope in the New World Order", Foreign Affairs, January/February 2007, pp. 8–12. Ili: Dominique Moïsi, The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World, Doubleday, London, 2009.*

REGISTAR IMENA I POJMOVA

A

Adams, Bruks – *160*
Adorno, Teodor – *17*
Akcijum – *74*
Aleksandar Veliki – *25, 47, 64, 69–71, 273*
Amerika – *172, 297, 303, 304, 308, 319*
anaciklozis – *60*
anarhično društvo – *89, 246, 247, 249, 258, 262*
Andrić, Ivo – *23*
Antigona – *58*
Arapska imperija – *93*
arijanci – *44, 58, 78*
aristokratija – *60, 64*
Aristotel – *16, 60, 64, 71, 78, 79, 82, 83, 87, 88, 91, 124*
Aron, Rejmon – *49, 230–232, 235*
Artašastra – *48, 51, 52*
Arveler, Elen – *99*
Asirija – *25, 70, 253*
Asner, Pjer – *239*
Ašoka – *35, 52*
Atina – *64–67, 69, 171, 213, 261, 289*
Atinjani – *66, 68*
Aurelije Avgustin – *16, 75, 81, 86, 254*
Azija – *25, 35, 38, 42, 55, 56, 159, 189, 234, 307, 317, 318, 320, 321*

B

Barth, Roland – *12*
Barton, Džon – *240*
bazileus – *77*
Bečki kongres – *23, 189, 235, 236*
Berđajev, Nikolaj – *22, 24, 103, 119, 120, 126, 128, 129, 136, 139, 148–158, 170, 176*
"bezbednosna dilema" – *321*
Bizmark, Oto, fon – *138*
Bog – *39, 59, 63, 73–75, 77–84, 86–88, 90, 92, 94–97, 99, 100, 103, 110, 112, 125, 127, 135, 136, 144, 148, 150–152, 156–158, 165, 178, 187*
Bolding, Kenet – *201*
Bordžija, Čezare – *66*
Brahma – *46*
brahmani – *43, 44, 46*
Brazil – *305, 306, 309, 320*
Brodel, Fernan – *8, 21, 24, 25, 103, 120, 162, 183–185, 188–194*
Buda – *39, 46, 61, 111*
budizam – *24, 35, 36, 39, 40, 44, 46, 47, 52, 53, 146, 173*
Bul, Hedli – *49, 181, 201, 202, 246–249, 253–256, 258–268, 270–272, 275–277*
Bulgakov, Mihail – *313*
Bulgakov, Sergej – *103, 119, 125, 126, 128, 129, 139, 145–149, 170*
Burkhart, Jakob – *24, 62*
Bžežinski, Zbignjev – *271, 279, 308*

C

Carigrad – *92, 98*
centar – *183, 194–196, 227*
Ciceron – *22, 23, 79*
ciklizam – *160, 177*
civilizacije – *13, 19–27, 30–32, 34–36, 38, 42, 43, 47, 52–58, 62, 63, 65, 69, 70, 93, 99, 101–104, 106, 110–119, 123, 124, 128, 142, 146, 154, 156, 159–178, 184, 190–193, 200, 210, 237, 238, 271, 297, 328*
crkva – *47, 73–82, 85–87, 90, 91, 93–95, 100, 103, 105, 127–132, 134, 136, 137, 142, 144–148, 156, 169, 187, 275*

„crni labud" – *7, 313, 316, 319*
Crnjanski, Miloš – *30, 115, 310*

Č
Čadajev – *147*

D
Dal, Robert – *195, 290*
Danilevski, Nikolaj – *24, 103, 112–121, 128–131, 138, 149, 160, 162, 174, 177*
Darendorf, Ralf – *241*
Dekart, Rene – *199*
demokratija – *60, 69, 95, 110, 124, 156, 165, 166, 175, 176, 301*
Demosten – *22, 69*
dimenzije moći – *297–300, 304*
dinastija Maurja – *44, 47, 52*
Dirkem, Emil – *208*
„Doba zaraćenih država"– *33, 43*
društveni poredak – *14, 16, 17, 27, 28, 31, 32, 34, 39–47, 53, 55, 57, 60–63, 67, 68, 71, 80, 82, 86, 87, 91, 97, 98, 100, 104, 108, 109, 128, 129, 135, 142, 149, 153, 166, 185, 186, 192, 266*
društveni ugovor – *16, 87, 106*
društvo – *7–328*
država – *22–328*
„državni razlog"– *63, 67*
Dojč, Karl – *202, 224–226, 293, 296*
doktrina obuzdavanja – *217*
Dostojevski, Fjodor Mihajlovič – *110, 119, 124–126, 128, 129, 135–141, 144, 146–149, 152, 162, 170, 173, 176*
Dunav – *70*

DŽ
Džingis-kan – *93*

E
Ecioni, Amitai – *243, 245, 276*
Edikt o toleranciji – *72, 73, 75, 76*
Egej – *65, 66*
Egipat – *115, 251, 252, 312*
ekonomija – *93, 94, 181, 307, 320, 321*
Empedokle – *58*
Engels, Fridrih – *110*
eshaton – *17, 58, 109, 119, 139, 160, 163, 164, 265, 273*
„esencijalni akteri"– *107, 212, 261*
Evropa – *21, 38, 110, 112, 113, 116–119, 121, 123, 139, 154, 155, 158, 159, 185, 186, 189, 192, 194, 216, 233, 234, 236, 238, 244, 257, 274, 276, 295, 323, 326*
Evsevije (Euzebio) iz Cezareje – *73–75, 78, 79*

F
Ferero, Guljelmo – *22–24, 159, 166, 176*
Ferguson, Nial – *311, 312*
filozofija istorije – *101, 128, 142, 158, 160, 168, 302*
filozofija nenasilja – *36, 52–54, 171, 285*
Folk, Ričard – *267, 279, 280, 282–284*
Francuska – *185, 207, 236, 301, 309*
Fuks, Vilhelm – *294*
Fukujama, Frensis – *114*
funkcionalizam – *198, 239, 241, 243–245*

G
Galerijan – *73*
Galerije – *72, 75, 76*
Galtung, Johan – *167, 183, 195, 196, 227, 228, 285*
Gandi, Mahatma – *36, 54, 55*
Gaset, Hose Ortega y – *166*
Genon, Rene – *103, 176–178*
geopolitika – *55, 65, 201, 304*
Gete, Johan Volfgang – *57*
globalizacija – *7, 304, 326*
Goldštajn, Džošua – *203, 290, 296*
gradovi-države – *64, 65, 69, 238, 258, 259, 268*
Grci – *47, 57, 59, 62–64, 171, 177, 198*
Grčka – *33, 57, 62, 64, 65, 68, 213, 238, 258, 259, 268*
grčki filozofi – *16, 59, 62*
Grgur Veliki – *97*
Gupta – *47, 53*

H
Habermas, Jirgen – *192*
Habzburzi – *261*
Hantington, Semjuel – *25, 120, 271, 324*
Has, Ernst – *208, 210, 213–215, 239, 250*
Hegel, Georg Vilhelm, Fridrih – *59, 108–110, 115, 134, 199*
Heleni – *47, 57, 58, 61–70*
helenizam – *47*
Heraklit – *57, 59*
Herodot – *73, 75, 111*
Heziod – *58*
hinduizam – *47, 48, 52–55*
Hjum, Dejvid – *199*
Hladni rat – *7, 18, 19, 38, 102, 112, 158, 167, 183, 190, 191, 207, 212–215, 218, 263, 279, 288, 294, 296, 297, 300, 303, 304, 316, 319, 323, 324, 326*
Hobs, Tomas – *143, 241, 266, 267, 271, 288, 289*
Hofman, Stenli – *225, 226, 228–234, 239, 247, 323*
Hojzinga, Johan – *97, 98*
Holsti, Kalevi – *209, 291*
hrišćanstvo – *24, 31, 41, 72, 73, 76, 79, 88, 103, 104, 110, 116, 119, 123–127, 132, 134, 142, 145–147, 153–155, 158–161, 163, 168, 170, 173–177, 187*
Hsin Cu – *35*

I
Ibn Kaldum – *22–24*
ideologija – *26, 133, 143, 154, 173, 196, 197, 200, 205, 238, 283, 293, 298, 299, 326*
Ikeda, Daisaku – *110, 282*
ikonoklazam – *96*
imperija – *13, 19, 22, 25–27, 31, 61, 70–72, 74, 75, 79, 80, 87, 92, 93, 97, 99, 140, 150, 173, 189, 196, 220, 232, 256, 258, 265, 268, 273, 286, 307, 311, 312*
"imperijalno prenaprezanje" – *302, 308, 311*
Indija – *35, 40, 42–49, 51–55, 58, 68, 122, 159, 189, 259, 305–307, 309, 310, 312, 320, 321*
Ipe-Štraus, Robert – *237, 291*
Iran – *70, 312, 320, 321*
Istočno Rimsko Carstvo – *73, 189*
istorija – *25–27, 66, 101, 104, 107–111, 115, 157, 171, 172, 191, 226, 232, 237*
Isus Hrist – *80, 88, 109, 133*
izvori moći – *196, 296, 299, 300, 304, 305, 311*

J
Jalem, Ronald – *225, 226, 323*
Jang, Oran – *226*
Japan – *37–42, 55, 186, 233, 278, 298, 305–307, 309, 310, 320*
Jonjani – *58*
Justinijan – *77, 80, 92–94*

K
Kac, Elihu – *195*
Kalvin, Žan – *187*
Kant, Imanuel – *106–108, 135, 150, 199, 273*
kapital – *184, 185, 193*
kapitalizam – *26, 109, 124, 133, 136, 149, 175, 181, 183–190, 193, 326*
Kaplan, Morton – *49, 50, 65, 203, 204, 210–212, 215–224, 229, 261, 299*
Karlo Veliki – *177*
karma – *45*
Kartagina – *70, 74, 259*
kaste – *32, 39, 40, 45–47, 53*
Kautilja – *48–53, 66, 68, 255, 286, 288*
Kelzen, Hans – *266, 267*
Kenan, Džordž, F. – *289*
Kenedi, Pol – *297, 301–304, 308, 311*
kibernetika – *181, 198, 200, 203, 205, 223, 228, 239*
Kina – *17, 25, 30–34, 36–44, 47, 54–56, 159, 172, 173, 177, 189, 225, 233, 258, 259, 288, 305, 307, 309, 310, 317–321*
Kisindžer, Henri – *23, 49, 56, 230–232, 234–237, 240, 260, 283, 284, 286, 319, 323*
„ključna razdoblja"– *234*
Knor, Klaus – *291*
Kondorse – *104, 105*
kolektivna bezbednost – *56, 318*
„koncert velikih sila"– *206, 248, 270, 283, 285, 286*
Konfučije – *31–35, 39, 47, 58, 62, 173, 177*
Konstancije – *77*

Konstantin VII Porfirogenit – *91, 99*
Konstantin Veliki – *76, 78, 92, 93, 99*
Konstantinopolj – *92, 189*
Kont, Ogist – *180–182*
Korint – *65, 70*
kosmos – *60, 68, 83, 135, 177, 198*
Kotari, Rajni – *284, 285*
Krauthamer, Čarls – *300*
Ksenofont – *79*
kšatrije – *44*
kultura – *13, 19, 21, 22, 24–26, 30, 32, 54, 57, 65, 112, 124, 128, 146, 156, 160–162, 174, 175, 177, 186, 189–191, 193, 200, 229, 238, 328*

L
Lakedemonjani – *65, 67, 68*
Lao Ce – *31, 34, 170*
Lasvel, Harold – *299*
Lazarsfeld, Pol – *195*
legalisti – *31, 34, 181, 219, 289*
Legenda o Velikom inkvizitoru – *135–137, 145, 148, 152, 153*
legitimnost – *23, 235, 236, 240, 260, 293*
Lenjin, Vladimir Iljič – *190*
Leontjev, Konstantin – *103, 120, 121, 127, 128, 130, 142, 156, 166, 178*
liberalizam – *62, 122, 196, 197, 299*
Luard, Evan – *203, 209*

LJ
ljudska priroda – *35, 67, 78, 87, 105, 107, 138, 142, 144*
ljudski poredak – *17*

M
Mahabharata – *45, 47, 58*
Makijaveli, Nikolo – *33, 44, 49, 51, 66, 125, 272, 288, 293*
Man, Tomas – *21*
mandala – *49, 52*
mandarinstvo – *31, 32, 39, 62*
Maraton – *64*
Marko Aurelije – *8, 61*
Marks, Karl – *109, 110, 115, 148, 166, 190*
marksizam – *110, 145, 148, 153*
međunarodna politika – *14, 181, 203, 219, 224, 233, 234, 248, 289, 290*
međunarodne organizacije – *217, 218, 220, 248, 249, 283, 293, 298–300*
međunarodni odnosi – *13, 19, 38, 42, 48, 52, 55, 66, 89, 102, 112, 117, 119, 120, 124, 125, 130, 131, 135, 155, 167, 168, 170, 172, 181, 190, 191, 194, 198, 200–328*
međunarodni poredak – *13, 16, 17, 42, 50, 56, 102, 119, 122, 126, 135, 145, 158, 172, 180, 183, 198, 202, 203, 227, 232–328*
međunarodni sistem – *23, 49, 50, 54, 65, 181, 195, 196, 198, 201–328*
međunarodno pravo – *213, 219, 222, 248–253, 265–272*
meka moć – *196, 292, 293, 296, 303–306, 308, 310*
Meklilend, Čarls – *239*
Meljani – *66*
Mesopotamija – *57*
Milanski edikt – *73, 76*
Miletić, Andreja – *8, 273*
mir
  pozitivan, negativan – *242*
Miršajmer, Džon – *49, 319, 323*
Mitrani, Dejvid – *241*
moć – *7–324*
Modelski, Georg – *208–210, 229*
Molnar, Tomas – *197*
mondijalizam – *278, 281*
monopol – *76, 185, 190, 193, 266*
Morgentau, Hans – *216, 231, 234, 236, 246, 290, 291*
Mos, Marsel – *21*

N
nacionalni interes – *56, 212, 213, 219, 221, 223, 233, 234, 276, 282, 286, 290, 291, 319*
Naj, Džozef – *196, 245, 289, 297–299, 303–305, 307, 308, 310, 311, 323*
Napoleon – *23, 80*
Napredak – *7, 22, 24, 103–107, 110, 111, 113–116, 119, 125, 130, 148, 159, 160, 165, 166, 171, 176, 182, 185, 186, 278*
Neorealizam – *181, 246, 294*
Niče, Fridrih – *24, 28, 111, 112, 120, 125, 291*
Nikejski sabor – *85*
Nikomahova etika – *16, 124*
NOVUS ORDO SECLORUM – *13*

O
ohlokratija – *60*
Oktavijan Avgust – *71, 74*
oligarhija – *60*
Openhajm, Lorens – *265, 267, 269*
Otomanska imperija – *93, 258, 312*

P
pametna moć – *311*
Parmenid – *199*
Pax Byzantina – *100*
Pax Romana – *71*
peitharchia – *95, 96*
Peloponeski rat – *33, 47, 65, 69, 289*
periferija – *183, 188, 194–196, 227*
Perikle – *65, 69*
Persija – *25, 65, 70, 93, 171, 259*
Persijsko carstvo – *27, 70, 71*
Petar Veliki – *118, 189*
Pitagora – *59, 61, 62, 199*
Platon – *59–64, 78, 79, 199, 202*
Polibije – *60, 61, 293*
politički poredak – *17, 18, 47, 54, 55, 58, 62, 71, 78, 94, 95, 126, 132, 291*
poredak – *7–328*
pontifex maximus – *71, 73, 80, 103*
pozitivizam – *129, 200, 203*
„pojave dugog trajanja"– *20, 101, 109, 113, 114, 116*
politika – *9, 19, 23, 49, 52, 53, 63, 65, 66, 68, 81, 90, 91, 93, 97, 107, 125, 127, 181, 189, 216, 219, 223, 224, 229, 231, 233–238, 242, 247–249, 255, 260, 276, 278, 280, 290, 291, 310, 316, 319, 324–327*
poluperiferija – *194–196*
privreda – *25–27, 37, 42, 65, 117, 130, 148, 149, 173, 181, 183–196, 245, 263, 264, 274, 280, 289, 292, 299, 301, 302, 304, 307, 311, 317, 319–321*
progres – *22, 106, 107*
Pseudo-Dionisije Areopagit – *95*
Pufendorf, Samuel, fon – *257*
Putin, Vladimir Vladimirovič – *321*

R
Rahman, Gideon – *319*
Rajna – *70*
Rajnold, Goncag de – *158, 159*
Ramone, Ignacio – *181*
Rasel, Bertrand – *22, 288*
raspored moći *42, 62, 99, 183, 206, 214, 216, 222, 224, 226, 231, 232, 239, 246, 247, 276, 283, 294, 296, 300, 305, 316, 323*
rat – *23, 33, 35, 37, 44, 47–49, 52, 53, 55, 59, 65, 68, 88–91, 106, 110, 144, 171, 172, 174, 196, 210, 214–216, 219, 223–226, 230, 231, 235, 236, 239, 247, 248, 252, 255, 262, 266, 269, 272, 273, 280, 293–296, 301, 312, 320–324*
ravnoteža snaga – *33, 49, 51, 52, 56, 65, 66, 91, 196, 207, 211, 212, 215–218, 220, 222, 231, 232, 234–236, 247, 248, 253, 261, 265, 266, 270, 318, 323, 324*
razmena – *184–186, 189, 193, 194*
realizam – *51, 97, 232*
religija – *24–26, 31, 35, 36, 41, 43–49, 55, 57, 58, 63, 67, 68, 76, 102, 104, 106, 111, 113, 125, 127, 130, 134, 146, 147, 161, 164, 171, 172, 175, 186, 189, 257, 328*
revolucije – *80, 103, 182, 186, 189, 197, 231, 236, 238*
revolucionarni međunarodni sistemi – *232, 235, 236*
„riblja politika" – *49, 66*
Ričards, Dajana – *295*
Rimljani – *22, 23, 64, 71, 72, 74, 87, 107, 251, 252, 259*
Rimokatolička crkva – *80, 85, 87, 91, 103, 128, 131, 132, 137, 147, 148, 156, 169, 275*
Rimsko Carstvo – *71, 77, 79, 91–94, 98, 312, 323*

Rouzkrens, Ričard – *49, 205–209, 226, 233, 239, 324*
Rouz, Arnold – *296*
Rusija – *37, 112, 113, 116–118, 121–123, 127, 130, 135, 136, 138–140, 143, 155, 189, 309, 310, 320, 321*
Ruski bogotražitelji – *128, 130, 140, 152, 158, 161*
Ruso, Žan-Žak – *23, 105–107, 142, 272, 299*

S
sabornost – *139, 152, 154, 158*
SAD – *38, 170, 172, 173, 196, 197, 214, 215, 224, 225, 233, 234, 238, 273, 274, 280, 293, 297–299, 301–310, 316–322*
Salamina – *64*
sanskrit – *35, 43, 47, 48*
saradnja – *8, 9, 33, 73, 94, 186, 225, 241, 242, 244, 245, 247, 251, 252, 255, 269, 271, 285, 308, 310, 317, 319, 320, 322, 323*
Sen-Simon – *107, 242*
Sforca, Frančesko – *66*
sila – *14, 27, 33, 47, 63, 65, 72, 76, 78, 103, 130, 132, 137, 141–143, 154, 166, 170, 172, 189, 213, 215, 218, 220, 224, 234, 240, 241, 248, 249, 266, 273, 276, 277, 280, 289, 291, 292, 317, 321*
simfonija – *64*
Singer, Dž. Dejvid – *225, 226, 296, 323*
sistem – *13–328*
sistemska teorija – *181, 198–201, 203, 204, 210, 220, 227–230, 239, 243, 294*
Slovenstvo – *116, 120–122*
"slučaj komendijant" – *310*
Smit, Adam – *216*
Smol, Melvin – *226, 323*
Sofokle – *58*
Sokrat – *16, 61, 63*
Solovjov, Vladimir – *103, 119, 120, 125, 126, 128–134, 136, 139–142, 145, 149, 170, 177*
Sorokin, Pitirim – *21, 103, 120, 158, 174–176*
Sparta – *63, 65–67, 171, 213*
Spinoza, Baruh de – *108*
spoljni uravnoteživač – *318*
spoljnopolitička sredstva i postupci – *52–53*
Spraut, Margaret i Harold – *228*
Sredozemlje – *61, 64, 65, 188, 194, 251, 253*
SSSR – *25, 128, 170, 172, 214, 215, 224, 225, 233, 238, 303, 319*
stabilni međunarodni sistemi – *260*
strah – *40, 43, 65, 66, 68, 125, 214, 219, 223, 238, 253, 279, 318, 328*
strategija – *301, 311, 319, 321, 322*
strukturalno nasilje – *167, 195, 227, 228, 285*
„sukob civilizacija" – *25, 102*
Sun Cu – *68, 288, 293*
sveti Pavle – *87*
Sveto Rimsko Carstvo – *79, 87*
svetska država – *24, 71, 74, 75, 96, 141, 164, 168–170, 172, 173, 196, 219, 238, 251, 252, 273, 274, 276–278, 280–282*
svetska politika – *9, 199, 238, 264, 307, 310, 316, 319, 324, 325*
svetska vlada – *170, 172, 241, 273–282*
svetski kapitalistički sistem – *26, 183, 192–195*
svetski poredak – *12, 17, 18, 24–26, 42, 54, 71, 74, 76, 170, 172, 181, 183, 194, 198, 199, 213, 224, 233, 238, 239, 257, 261, 263–265, 274, 278, 279, 283, 284, 294, 299, 300, 302–305, 307, 308, 310, 316, 319, 320, 322, 328*
svetski sistem – *25, 26, 38, 56, 192, 198, 201, 218, 220, 227, 247, 256, 257, 261, 263–265, 271, 285, 300*

Š
Šiva – *46*
Šopenhauer, Artur – *110, 111*
Špengler, Osvald – *21, 22, 24, 103, 120, 158, 160–163, 174, 175*
šudra – *44, 45, 166*
Šuman, Frederik – *290*
Šumpeter, Jozef – *184*
Švarcenberger, Georg – *248–253, 291*

T
Tacit, Kornelije – *13, 34*
Tadić, Ljubomir – *200*
Taleb, Nikolas, Nasim – *313*
taoizam – *34, 35, 173*
Tartalja, Smilja – *20, 22, 23, 47, 60, 61, 105, 106, 111, 160, 164, 175*
taxiarhia – *95, 123, 182*
taxis – *64, 68, 69, 91, 93–96, 98, 100, 123, 182*
Tenis, Ferdinand – *21, 22*
Tenison, Alfred – *170*
Teodosije II – *77*
Teodorit iz Kira – *81, 87*
teologija – *12, 83, 84, 105, 128, 134, 135, 150, 180, 182*
Tiha – *60, 61, 293*
tiranija – *60, 87, 291*
Tojnbi, Arnold – *103, 104, 119, 120, 141, 158, 162–175, 192, 210, 241, 278, 282, 298*
Tolstoj, Lav Nikolajevič – *125, 126, 128, 129, 141–144, 148, 170*
Toma Akvinski – *82–91, 100, 129, 144, 151, 156*
Tomas Mor – *63*
tržište – *26, 27, 181, 184–186, 188–190, 193, 228, 299*
Tukidid – *22, 66–69, 288, 289*
Turska – *258, 259, 309, 312, 320*
tvrda moć – *294, 304*

U
Ujedinjene Nacije – *170, 206, 212, 244, 248, 249, 269, 275, 283, 324*
"unimultipolarni svet" – *316, 324*
"unipolarni trenutak" – *300*
Upanišade – *43*
"uspon ostalih" – *8, 322*
uticaj – *25, 26, 30, 33, 35, 36, 39, 44, 47, 54–56, 58, 67, 72, 80, 136, 183–189, 195, 211, 237, 245, 261, 290–295, 298, 299, 311, 321*

V
Vajt, Martin – *203, 248, 255, 256*
Valerštajn, Imanuel – *26, 27, 192–194, 196*
varvari – *31, 45, 55, 64, 71, 99, 307*
Vavilon – *58, 70*
Veber, Alfred – *21, 22, 24*
Veber, Maks – *186–188, 208, 289*
Velika Britanija – *38, 70, 189, 192, 196, 251, 253, 297, 301, 309, 320, 321*
velike sile – *56, 235, 236, 260–262, 283, 286, 295, 301–303, 316, 324*
Velimirović, Nikolaj – *24, 102, 119, 162*
Vergilije – *72, 159*
Viko, Đan Batista – *22–24*
Viner, Norbert – *243*
Višnu – *45, 46*
Vitri, Filip, de – *98*
Vizantija – *25, 79, 80, 91–100, 123, 128, 182, 256*
Vizantinci – *91, 94, 95, 99, 100*
Volc, Kenet – *49, 226, 246, 290, 295, 323*
Volter – *80, 105*

Z
Zakarija, Farid – *322*
zakoni – *34, 57, 58, 64, 67, 68, 77–80, 83, 87, 106, 107, 156*
Zapadno Rimsko Carstvo – *79, 256*
Zombart, Verner – *184*
zoon politikon – *62*

LITERATURA

- A. C. Bouquet and Satchidanada Murty, *Studies in The Problems of Peace*, Asia Publishing House, Bombay, 1960.
- Akvinski, Toma, *Država*, Globus, Zagreb, 1990.
- Aleksandrov, G. F., Bihovski, B. E., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1948.
- Alen, Geri, *Recite NE novom svetskom poretku*, Jugoslavia publik, Beograd, 1992.
- Andrić, Dragoslav, *Antologija klasične japanske poezije*, IRO „Rad", Beograd, 1981.
- Andrić, Ivo, *Znakovi pored puta*, Beograd, 1983.
- Arendt, Hannah, *On Violence*, The Penguin Press, London, 1970.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, New York, 1975.
- Aristotel, *Politika*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Aron, Raymond, *Peace and War*, Doubleday, New York, 1966.
- Aron, Raymond, *Paix et Guerre entre les Nations*, Calman-Levy, Paris, 1962.
- Arveler, Elen, *Politička ideologija Vizantijskog carstva*, Filip Višnjić, Beograd, 1988.
- Ashby, Ross W., *Design for a brain*, New York, Wiley, 1952.
- Athweiler, E., *Travaux et Memories*, t., I, Paris, 1967.
- Austin, John, *The Province of Iurisprudence Determined*, Weindelfed/Nicolson, London, 1954.
- Basham, A. L., *The Wonder that was India*, Calcutta, Allahabad, Bombay, Delhi, Rupa Co, 1991.
- Basara, Svetislav, *Virtualna kabala*, Dereta, Beograd, 1996.
- Basta, Danilo, „Kantovo polje humaniteta", *Letopis matice srpske*, god. 181, knj. 475, sv. 5, maj 2005, str. 792–797.
- Basta, Danilo, „Kantova metafizika prava", *Glasnik advokatske komore Vojvodine*, god. 76, knj. 64, br. 11, 2004, str. 426–436.
- Baylis, John, Smith, Steve, Owens, Patricia, Eds., *The Globalization of World Politics – An Introduction to International Relations*, Oxford University Press, New York, 2011, Fifth Edition
- Beard, Charles, *The Idea of National Interest*, Quadrangle Paperbooks, Chicago, 1966.
- Bergner, Jeffrey T., *Novi svetski poredak i nove supersile*, Beletra, Beograd, 1994.
- Berđajev, Nikolaj, *Izvori i smisao ruskog komunizma*, KN, Beograd, 1989.
- Bodson, Zerar, *Evropa ludaka*, Udruženje izdavača i knjižara Jugoslavije, Beograd, 1993.
- *Большая советская энциклопедия*, Moskva, 1955.
- Boulding, Keneth E., *The Image: Knowledge in Life and Society*, University of Michigan Press, 1956.
- Braudel, Fernand, *Civilizacije kroz povijest*, Globus, Zagreb, 1990.
- Brodel, Fernan, *Spisi o istoriji*, SKZ, Beograd, 1992.
- Brodel, Fernan, *Mediteran*, Centar za geopoetiku, Beograd, 1995.
- Brodel, Fernan, *Dinamika kapitalizma*, Sremski Karlovci, 1989.

- Brooks, Stephen, G., Wohlforth William, C., *World Out of Balance: International Relations and the Challenges to American Primacy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2008.
- Brown, Lester R. et al. *State of the World*, New York, W. W. Norton, 1993.
- Brown, Chris, *Understanding International Relations*, Palgrave, London, 2009, Fourth Edition
- Brzezinski, Zbigniew, „Power and Morality", *World Monitor*, January 1993.
- Brzezinski, Zbigniew, *The Grand Chessboard*, Basic Books, New York, 1997.
- Brzezinski, Zbigniew, *Between Two Ages*, Viking Press, New York, 1970.
- Brzezinski, Zbigniew, „A Plan for Europe", *Foreign Affairs*, 1995, pp. 26–42.
- Brzezinski, Zbigniew, *Out of Control – Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*, Charles Scribners Son, New York, 1992.
- Brzezinski, Zbigniew, *Dialogue with Brzezinski*, Eurobalkans, Spring, 1995.
- Bžežinski, Zbignjev, *Američki izbor – globalna dominacija ili globalno vodstvo*, Politička kultura, Zagreb, CID, Podgorica, 2004.
- Bžežinski, Zbignjev, *Druga šansa Amerike*, Službeni glasnik, Beograd, 2009.
- Brzezinski, Zbigniew, „Three Reconcilations", *The American Interest*, January/February 2012, pp. 126–127.
- Brzezinski, Zbigniew, *Strategic Vision*, Basic Books, New York, 2012.
- Bryce, James, *The Holy Roman Empire*, Schocken books, New York, 1961.
- Bulgakov, Sergej, *Pravoslavlje*, KZNS, Novi Sad, 1991.
- Bull, Hedley, *The Control of the Arms Race*, Praeger, New York, 1965.
- Bull, Hedley, *The Anarchical Society, A Study of Order in World Politics*, Macmillan, London, 1995.
- Bury, J, B., *The Idea of Progress*, Dover publ., New York, 1955.
- Buzan, Barry, Waever, Ole, *Regions and Powers – The Structure of International Security*, Cambridge University Press, Cambridge, U. K. , 2004.
- Buzan, Bary, "The inaugural Kenneth N. Waltz annual lecture: A World Order without Superpowers: Decentred Globalism", *International Relations*, 25 (1), pp. 3–25.
- Buvač, Drago, *Japan – anatomija uspeha*, Globus, Zagreb, 1982.
- Carlsnaes, Walter, Risse, Thomas, Simons, Beth, A., Eds., *Handbook of International Relations*, SAGE, London, 2002.
- Clark, Ian, "Globalization and Post-Cold war Order", in: John Baylis, Steve Smith, Patricia Owens, Eds., *The Globalization of World Politics – An Introduction to International Relations*, Oxford University Press, New York, 2011, Fifth Edition, pp. 528–558.
- Chollet, Derek, Goldgeier, James, *America between the Wars – from 11/9 to 9/11: the Misunderstood Years between the Fall of Berlin Wall and the Start of War on Terror*, Public Affairs, New York, 2008.
- Chomsky, Noam, „Covert Action", *Quarterly*, No. 55, Winter 1995/1996.
- Chomsky, Noam, *Sweet home of Liberty*, Index on Censorship 3, 1994.
- Chua, Amy, *Day of Empire: How Hyperpowers rise to global dominance and why they fall*, Doubleday, New York, 2007.
- Čavoški, Kosta, *Pravo kao umeće slobode*, Draganić, Beograd, 1994.
- Čavoški, Kosta, *Makijaveli*, Orpheus, Novi Sad, 2008.
- Čomski, Noam, *Šta to (u stvari) hoće Amerika*, IPS, Beograd, 1994.

- Čomski, Noam, *Svetski poredak, stari i novi*, SKC, Beograd, 1996.
- Danilevski, Nikolaj, *Rusija i Evropa*, SLSRJ, Beograd, 1994.
- Dahl, Robert A., *Modern Political Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Yersey, 1963.
- Deutsch, Karl W., *The Nerve of Government*, The Free Press, New York, 1964.
- Deutsch, Karl W. and Singer, David J., „Multipolar Power Systems and International Stability", *World Politics*, XVI, April, 1964, 99. 390–406.
- Deutsch, Karl W., *The Analysis of International Relations*, Englewood Cliffs, 1968.
- *Doktrina Sen-Simona*, Kultura, Beograd, 1953.
- Domhoff, William G., *Who Rules America Now?*, A Touchstone Book, New York, 1983.
- Dostojevski, F. M., *Dnevnik pisca*, Rad, Beograd, 1981.
- Đurić, Miloš N., *Istorija helenske književnosti*, Beograd, 1951.
- Đurić, Mihajlo, *Putevi ka Ničeu*, SKZ, Beograd, 1994.
- Elihu Katz, and Paul F. Lazarsfeld, *Personal Influence. The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*, Columbia University Press, Glenconoe, 1955.
- Ekmečić, Milorad, *Ogledi iz istorije*, Službeni list SRJ, Beograd, 1999.
- Emmott, Bill, *Rivals – How the Power Struggle between China, India and Japan will Shape Our Next Decade*, Allen Lane, London, 2008.
- *Enciklopedijski englesko-srpskohrvatski rečnik (II)*, Prosveta, Beograd, 1956.
- *Encyclopaedia Britannica*, London, 1960.
- Engdal, Vilijem, *Globalna kriza savremene ekonomije u ulozi uništenja nacije*, Naše ideje, Beograd, 1994.
- Epperson, Ralph, *Novi svetski poredak*, Basket-Bam, Beograd, 1993.
- Esposito, John L., *The Islamic Threat – Myth or Reality*, New York, 1992.
- Etzioni, Amitai, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, The Free Press, New York, 1968.
- Falk, Richard, *The Status of Law in International Society*, Princeton University Press, Princeton, 1970.
- Falk, Richard, *McDougal and Feliciano's Law and Minimum World Public Order*, Natural Law Forum, vol. 8, 1963.
- Falk, Richard A., „A New Paradigm for International Legal Studies", *Yale Law Journal*, vol. 84, 1975, pp. 969–1021.
- Falk, Richard A., *Evasions of Sovereignty, Contending Sovereignties – Redefining Political Community*, edited by Walker/Mendlovitz, Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1990.
- Falk, Richard A., *This Endangered Planet: Prospects and Proposals for Human Survival*, Random House, New York, 1971.
- Falk, Richard A., *The End of World Order*, Holmes/Meier, New York, London, 1983.
- Ferguson, Marylin, *The Aquarian Conspiracy*, Tarcher J. P., L. A., 1980.
- Ferguson, Niall, *Colossus – The Price of America's Empire*, The Penguin Press, New York, 2004.
- Ferguson, Niall, "Empires with Expiration Dates", *Foreign Policy*, September/October 2006, pp. 46–52.
- Ferguson, Niall, "An Empire at risk", *Newsweek*, December 7, 2009, pp. 26–30.
- Ferguson, Niall, "Complexity and Collapse", *Foreign Affairs*, Volume 89, No. 2, March/April 2010, pp. 18–32.
- Ferguson, Niall, *Civilisation: The West and the Rest*, Allen Lane, London, 2011.

- Filimonović, Miljan, „Uzroci spoljnopolitičke ofanzive Rusije", *Međunarodna politika*, br. 1125–1126, Januar–Jun 2007, str. 15 –25.
- Filimonović, Miljan, *Spoljna politika Ruske Federacije – Putinova strategija i međunarodni odnosi*, Infinitas, Beograd, 2010.
- Fox, William T. R., „Foreword", in: *System and Process in International Politics by Morton Kaplan*, New York, 1975.
- Freedman, Lawrence, „Order and Disorder in the New World", *Foreign Affairs*, January, 1992, pp. 20–37.
- Friedberg, Aaron, L., *A Contest for Supremacy: China, America and the Struggle for Mastery in Asia*, W. W. & Norton, New York, 2011.
- Friedman, Thomas, L., *The Lexus and Olive Tree – Understanding Globalization*, Anchor Books, New York, 2000.
- Fridman, Tomas, L. *Svet je ravan*, Dan Graf, Beograd, 2007.
- Friedman, Thomas, L., Mandelbaum, Michael, *That used to be us: how America fell behind in the world it invented and how we can come back*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2011.
- Fukuyama, Francis, „The End of History", *National Interest*, No. 16, Summer 1989, pp. 3–18.
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.
- Fukuyama, Francis, „Reflections on the End of History – Five Years Later", *History and Theory*, Vol. 34, No. 2, May 1995, pp. 27–43.
- Galtung, Johan, *Social Cosmology and the Concept of Peace*, University of Oslo, Oslo, 1978.
- Galtung, Johan, *Big Powers and World Feudal Structure*, PRIO, Oslo, 1964.
- Galtung, Johan, *Structural Analysis, Graphs and Structures as Indicators*, PRIO, Oslo, 1978.
- Gandhi, M. K., *For Pacifist*, Navajivan, Ahmedabad, 1971.
- Gardner, Richard N, *In Pursuit of World Order*, Frederick A. Praeger, New York, 1965.
- Gerlach, Jeffrey R., „A U. N. Army for the new World Order", *ORBIS*, Spring, 1993, pp. 223–236.
- Gilpin, R., *War and Change in World Politics*, Cambridge University Press, New York, 1981.
- Goldstein, Joshua, *International Relations*, Harper Collins, Washington, 1993.
- Graubard, Stephen, *Kissinger: Portrait of a Mind*, Norton, New York, 1973.
- Grubačić, Slobodan, „Aleksandrijski svetionik: tumačenja književnosti od Aleksandrijske škole do postmoderne", Balkan Kult, Beograd, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2006.
- Grubačić, Slobodan, „Novi susret sa delom Nikole Miloševića", *Filološki pregled*, god. 38, br. 1, 2011, str. 210–211.
- Grubačić, Slobodan, „O smislu kulturnih modela: povodom nekih omiljenih misli Zorana Konstantinovića", Vol. 37, br. 127, 2005, *Književna istorija*, str. 651–654.
- Grubačić, Slobodan, *Proces Franca Kafke*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1983.
- Guenon, Rene, *La Crise du Monde Moderne*, Gallimard, Paris, 1969.
- Haas, Michael, „International Subsystems: Stability and Polarity", *World Politics*, 1970, pp. 98–23.
- Haas, Ernst B., „On Systems and International Regimes", *World Politics*, XVII, Vol. 27, No. 2, 1975, pp. 147–174.
- Haas, Richard, N., "The Age of Nonpolarity", *Foreign Affairs*, May/June 2008, pp. 44–56.

- Haas, Richard, N., "The Restoration Doctrine", *The American Interest*, January/February 2012, pp. 48–56.
- Hegel, *Filozofija istorije*, BIGZ, Beograd, 1986.
- Heywood, Andrew, *Global Politics*, Palgrave MacMillan, London, 2011.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford, 1967.
- Holsti, K. J., *International Politics: A Framework for Analysis*, PrenticeHall, Englewood Cliffs, 1967.
- Homer, *Ilijada*, prepev Miloša N. Đurića, Beograd, 1968.
- Hoffman, Stanley, *International Relations: The Long Road to Theory*, Free Press, New York, 1961.
- Hoffman, Stenley, *Rousseau on War and Peace*, Pall Mall Press, London, 1965.
- Huizinga, Johan, *Jesen srednjega vijeka*, Zagreb, 1964.
- Hupe, Kintner, Dougherty and Cottrell, *Protraced Conflict*, Harper/Row, New York, 1959.
- Hupe-Strausz, Robert, *Power and Community*, Praeger, New York, 1956.
- Hupe-Strausz, Robert /Possony, Stefan T., *International Relations*, Mc Graw Hill, New York, 1954.
- Huntington, Samuel, „The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Summer, 1993, pp. 22–49.
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon/Schuster, New York, 1996.
- Huntington, Samuel, "The Lonely Superpower", *Foreign Affairs*, March/April 1999, pp. 35–49.
- Huntington, Samuel P., *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma, 1990.
- Ikeda/Toynbee, *Choose Life*, Oxford University Press, London, 1976.
- Ikenberry, John G., „The Myth of Post-Cold War Chaos", *Foreign Affairs*, May/June, 1996, pp. 79–91.
- Ikenberry, John, G., "The Rise of China and the Future of the West", *Foreign Affairs*, January/February 2008, pp. 23–37.
- Ikenberry, John, G., *Liberal Leviathan*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2011.
- Ilić, Miodrag, *Medijske imperije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1997.
- *Imperije*, Sedma sila, Beograd, 1940.
- Jenks, Wilfred C., *Freedom and Welfare*, Stevens/Son, London, 1963.
- Jevanđelje po Luki XVII, 20–1 (prevod Vuka St. Karadžića)
- Yalem, Ronald, „Tripolarity and the International System", *ORBIS*, Winter, 1972, pp. 1051–1063.
- Young, Oran R., „Political Discontinuities in the International System", *World Politics*, Vol. XX, April 1968, pp. 369–392.
- Kagan, Robert, *The World America Made*, Knopf, New York, 2012.
- Kalajić, Dragoš, *Američko zlo*, BIGZ, Beograd, 1993.
- Kalajić, Dragoš, *Izdana Evropa*, Jugoslavija publik, Beograd, 1994.
- Kaplan, Morton, „Balance of Power, Bipolarity and other Models of International Systems", *American Political Science Review*, September 1957, pp. 684–695.
- Kaplan, Morton A., *System and Process in International Politics*, R. E. Krieger Pub. Co, New York, 1975.
- Kaplan, Morton A., *New Approaches to International Relations*, St. Martins, New York, 1968.
- Kaplan, Robert, D., „Geography of Chinese Power: How Far Can Beijing Reach on Land and at Sea?", *Foreign Affairs*, May/June 2010, pp. 22–41.

- Kaplan, Robert, D., *Monsoon: The Indian Ocean and the Future of American Power*, Random House, New York, 2010.
- Kautilya, *Arthasastra*, Mysore, Mysore Printing and Publishing House, 1967.
- Kegli, Čarls, V., Jr., Vitkof, Judžin, *Svetska politika – trend i transformacija*, Centar za studije Jugoistočne Evrope, Fakultet političkih nauka, Diplomatska akademija, Beograd, 2004.
- Kegley, Charles, W., Raymond, Gregory, A., *Exorcising the Ghost of Westphalia — Buliding World Order in the New Millenium*, Prentice Hall, New Jersey, 2002.
- Kegley, Charles, W. Jr., Blanton, Shannon, L., *World Politics – Trend and Transformation*, Cengage Learning, Wadsworth, Boston, 2011, 2010–2011 Edition
- Kejgen, Robert, *Povratak istorije i kraj snova*, Centar za civilno-vojne odnose, Alexandria Press, Beograd, 2009.
- Kelsen, Hans, *The General Theory of the Law and State*, Harward University Press, 1946.
- Kennan, George, *American Diplomacy 1900–1950*, University of Chicago Press, Chicago, 1951.
- Kennan, George, *The Cloud of Danger: Current Realities of American Foreign Policy*, Norton, New York, 1966.
- Kennedy, Paul, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York, 1987.
- Kenedi, Pol, *Uspon i pad velikih sila*, CID, Podgorica, Službeni list SRJ, Beograd, 1999.
- Kennedy, Paul, and Russett, Bruce, „Reforming the United Nations", *Foreign Affairs*, September/October, 1995, pp. 56–71.
- Kenedi, Pol, *Priprema za 21. vek*, SL SRJ, Beograd, 1997.
- Kissinger, Henry A., *White House Years*, Little Brown and Company, Boston, 1979.
- Kissinger, Henry A., *Domestic Structure and Foreign Policy*, in: *American Foreign Policy*, New York, 1977.
- Kissinger, Henry A., *Diplomacy*, Simon/Schuster, New York, 1994.
- Kissinger, Henry A., *Testimony to Senate Foreign Relations Panel*, Special Wireless File, Belgrade, July 17th, 1995.
- Kissinger, Henry A., „How to achieve the new world order", *TIME*, March 14th, 1994.
- Kissinger, Henry A., „Beware: A Threat Abroad", *Newsweek*, June 17th, 1996.
- Kissinger, Henry A., *A World Restored – The Politics of Conservativism in a Revolutionary Age*, New York: Grosset and Dunlap, 1964.
- Kissinger, Henry A., *Memoari I*, Mladost, Zagreb, 1981.
- Kisindžer, Henri, *Da li je Americi potrebna spoljna politika*, BMG, Beograd, 2003.
- Kissinger, Henry, *On China*, Allen Lane, New York, 2011.
- Kissinger, Henry, "The Future of U. S. – Chinese Relations – Conflict is a Choice, not a Necessity", *Foreign Affairs*, March/April 2012, pp. 44–55.
- Khaldun, Ibn, *The Muquaddimah, An Introduction to History*, Pantheon Books, New York, 1958.
- Khanna, Parag, *Second World – Empires and influence in New World Order*, Random House, New York, 2008.
- Khanna, Parag, *How to run the World, Carting a Course to the New Rennaisance*, Random House, New York, 2011.
- Knežević, Miloš, „Maglina novog svetskog poretka", *Država*, br. 61/62, Beograd, 1996.
- Knežević, Miloš, „Roma Aeterna – Imperija priprema udarac", *Ekonomika*, br. 7–8, Beograd, 1995.

- Knorr, Klaus, *The Power of Nations: The Political Economy of International Relations*, Basic Books, New York, 1975.
- Konfučije, „Komentar Ji-dinga", *Književna reč*, br. 472/473, Beograd, 1996.
- Koplston, Frederik, *Filozofija u Rusiji*, BIGZ, Beograd, 1992.
- Kothari, Rajni, *Footsteps into the Future*, The Free Press, New York, 1974.
- Krauthammer, Charles, "Unipolar moment", *Foreign Affairs*, Winter 1990/1991, pp. 23–33.
- Krauthammer, Charles, "The Unipolar Moment Revisited", *The National Interest*, Winter 2002/03, pp. 5–17.
- Kupchan, Charles, A., Adler, Emanuel, Coicaud, Jean-Marc and Yuen Foong Khong, Eds., *Power Transitions – The Peaceful change of International Order*, United Nations University Press, Tokyo, New York, Paris, 2001.
- Lacoste, Yves, *Dictionnaire de Geopolitique*, Flamarion, Paris, 1995.
- Lan, Fung-Ju, *Istorija kineske filozofije*, Nolit, Beograd, 1992.
- *Larousse, Du Xe Siecle*, Paris, Librairie Larousse, 1932.
- Lauterpacht, Hersch, *International Law and Human Rights*, Stevens/Son, London, 1950.
- Layne, Christopher, "The Unipolar Illusion: Why New Great Powers Will Rise", *International Security*, Vol. 17, No. 4, Spring, 1993, pp. 5–51.
- Lawrence, Robert Z., *Can America Compete?*, The Brookings Institution, Washington, 1984.
- Leontjev, Konstantin, *Vizantizam i Slovenstvo*, Logos/Ortodos, Beograd, 1994.
- Lerner, Max, *America as a Civilization*, Simon and Schuster, New York, 1965.
- Levi-Stros, K., *Divlja misao*, Nolit, Beograd, 1978.
- Lewis, Flora, *The „G–7" Directorate*, Foreign Policy, Winter, 1991.
- Lippman, Walter, *Spoljna politika Sjedinjenih država*, Atheaeum, Beograd, 1946.
- Lisevič, Igor S., *Književna misao Kine*, Matica Srpska, Novi Sad, 1983.
- Lučić, Dejan, *Vladari iz senke*, Beograd, 1994.
- Machiavelli, Nicolo, *Izabrano djelo*, Globus, Zagreb, 1985.
- Mahbubani, Kishore, "The Cases Against the West: America and Europe in the Asian Century", *Foreign Affairs*, May/June 2008, pp. 111–124.
- Mahbubani, Kishore, *The New Asian Hemisphere – The Irresistible shift of the Global power to the East*, PublicAffairs, New York, 2008.
- Maistre, Joseph de, *Du Pape*, Geneve, 1966.
- Mandelbaum, Majkl, *Ideje koje su osvojile svet*, Filip Višnjić, Beograd, 2004.
- Mandelbaum, Majkl, *Treba li svetu golijat*, Filip Višnjić, Beograd, 2006.
- Mansfield, Edward D., „Concentration, Polarity and the Distribution of Power", *International Studies Quarterly*, volume 37, March, 1993, pp. 105–128.
- Marković, Marko S., *Pravoslavlje i novi svetski poredak*, Obraz, Beograd, 1994.
- Marković, Mihailo, „Novi svetski poredak", zbornik: *Geopolitička stvarnost Srba*, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997.
- Marković, Miloš, B., „Povratak Turske na Balkan", *Politički život*, Broj 2, oktobar 2011, str. 53–61.

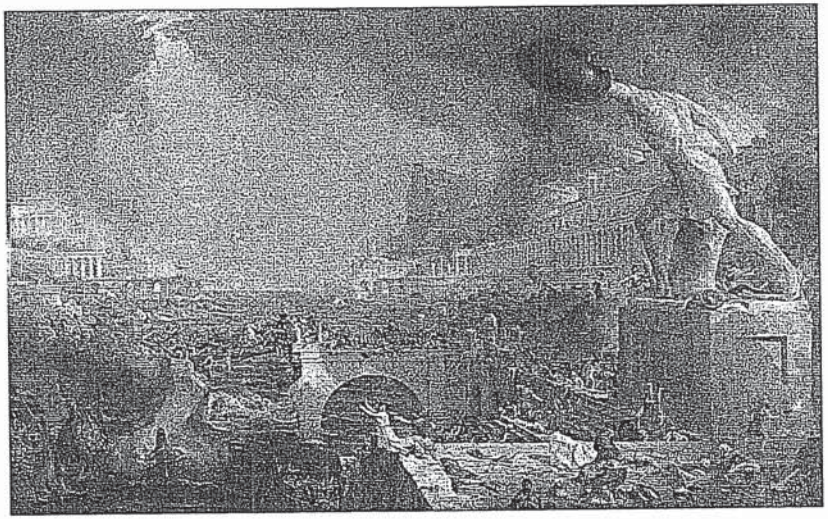
- Marković, Miloš, B., „Preko prošlosti u budućnost: Povratak Turske na prostor bivše Jugoslavije", u: Dragan R. Simić (Ed.), *Integracija Zapadnog Balkana u mrežu globalne bezbednosti*, Udruženje za studije SAD u Srbiji, Beograd, 2011, str. 273–295.
- Marković, Miloš, B., „Bezbednosna politika Turske i Arapsko proleće", *Revija za bezbednost*, IMPP, 2/11, str. 95–109.
- Marković, Miloš, B., „Turska spoljna politika na početku 21. veka", *Medunarodna politika*, IMPP, br. 1136, oktobar/decembar 2009, str. 17–39.
- Marks, Karl, *Izabrana dela I*, Kultura, Beograd, 1949.
- Mayall, James, „Non-intervention, self-determination and the new world order", *International Affairs*, July 1991, pp. 421–429.
- Mathews, Jessica, T., „Power shift", *Foreign Affairs*, January/February 1997, pp. 50–66.
- Maynes, William Charles, „The New Decade", *Foreign Policy*, Autumn 1990, pp. 3–13.
- Maynes, William Charles, „The New Pessimism", *Foreign Policy*, Fall, 1995, pp. 3–13.
- McLelland, Charles, *Theory and International System*, The McMillan Co, New York, 1966.
- Mearsheimer, John, J., "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War", *International Security*, Summer 1990, pp. 5–56
- Mearsheimer, John, J., "The False Promise of International Institutions", *International Security*, Vol. 19. No 3, Winter 1994/1995, pp. 5–49.
- Mearsheimer, John, J., "The Future of the American Pacifier", *Foreign Affairs*, September/October 2001, pp. 46–61.
- Miletić, Andreja, *Nacionalni interes u američkoj teoriji medunarodnih odnosa*, Savremena administracija, Beograd, 1978.
- Miletić, Dr Andreja, *Osvrt na američka shvatanja odnosa izmedu nacionalnog interesa i morala*, Matica Srpska, Novi Sad, 1978.
- Milošević, Nikola, *Dostojevski kao mislilac*, Beletra, Beograd, 1982.
- Milošević, Nikola, *Pravoslavlje i demokratija*, Tersit, Beograd, 1994.
- Milošević, Zoran, *Religija novog svetskog poretka*, Beli anđeo, Šabac, 1995.
- Miršajmer, Džon, *Tragedija politike velikih sila*, Udruženje za studije SAD u Srbiji, Beograd, 2009.
- Mitrany, David, *International Cooperation in Action*, Brussels, 1959.
- Mitrany, David, *The Functional Theory of Politics*, London, LSE, 1975.
- Mitrinović, Dimitrije, *Sabrana dela I, II, III*, Svjetlost, Sarajevo, 1991.
- Mitrović, Andrej, „Problemi sveta novog poretka", zbornik: *Novi svetski poredak i politika odbrane SR Jugoslavije*, Beograd, 1993.
- Modelski, George, *Agraria and Industria: Two Models of International Systems*, Princeton, 1961.
- Modelsky, G. and Thompson, W. R., *Seapower in Global Politics*, MacMillan Press, London, 1988.
- Moïsi, Dominique, "The Clash of Emotions – Fear, Humiliation and Hope in the New World Order", *Foreign Affairs*, January/February 2007, pp. 8–12.
- Moïsi, Dominique, *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation and Hope are Reshaping the World*, Doubleday, London, 2009.
- Molnar, Tomas, *Liberalna hegemonija*, SKC, Beograd, 1996.
- Molnar, Tomas, *Amerikanologija*, Istočnik/SKC, Beograd, 1996.

- Moreli, *Zakonik prirode*, Kultura, Beograd, 1957.
- Morgenthau, Hans, *Politics among Nations*, Knopf, 5th ed. rev. New York, 1975.
- Morgenthau, Hans, *Dilemmas of Politics*, The Universitv of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Muravchik, Joshua, „Unapređenje demokratije", Pregled ambasade SAD u Beogradu, br. 257, 1992.
- Nacht, Alexander, „Američka spoljna politika u 21 veku", *Ekonomika*, 3/96, Beograd, 1996.
- Niess, F., *A Hemisphere to itself – A History of US-Latin American Relations*, Zed Books, London, 1990.
- Nikoliš, Dušan, „Unutrašnje biće demokratskog totalitarizma SAD", zbornik: Geopolitička stvarnost Srba, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997.
- Nojman, Franc, „Politička znanost u demokraciji", časopis „Treći program", br. 64.
- Nolte, Ernst, *Fašizam u svojoj epohi*, Prosveta, Beograd, 1990.
- North, Douglass C. and Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History*, New York, Cambridge University Press, 1973.
- Nye, Joseph S. Jr., „Soft Power", *Foreign Policy*, Autumn, 1990, pp. 153–171.
- Nye, Joseph S. Jr., „What New World Order", *Foreign Affairs*, Spring, 1992, pp. 83–96.
- Nye, Joseph S. Jr., *Bound to lead: The Changing Nature of American Power*, Basic Books, 1990.
- Nye, Joseph S. Jr., „Peering into the Future", *Foreign Affairs*, July/August, 1994, pp. 82–93.
- Naj, Džozef, *Kako razumevati međunarodne sukobe*, Stubovi kulture, Beograd, 2006.
- Nye, Joseph S., *The Future of Power*, PublicAffairs, New York, 2011.
- Nye, Joseph, Jr., "The Future of American Power: Dominance and Decline in Perspective", *Foreign Affairs*, Volume 89, No. 6, November/December 2010, pp. 2–12.
- Nye, Joseph, S. Jr., "The New Rome Meets the New Barbarians: How America Should Wield Its Power", *The Economist*, May 23th 2002, izvor: internet 13/03/12 http://belfercenter.ksg.harvard.edu/publication/1172/new_rome_meets_the_new_barbarians.html;
- Nye, Joseph, S. Jr., *Paradox of American Power – Why the World's Only Superpower can't go it alone*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Nye, Joseph, S. *Soft Power*, PublicAffairs, New York, 2004.
- Odom, William E., „How to create a true World Order", *ORBIS*, Spring, 1995, pp. 155–172.
- Parmar, Inderjeet, Cox, Michael, Eds., *Soft Power and US Foreign Policy: Theoretical, Historical and Contemporary Perspectives*, Routledge, London and New York, 2010.
- Ostrogorski, Georgije, *Istorija Vizantije*, SKZ, Beograd, 1959.
- Ostrogorski, Georgije, *O vizantijskom feudalizmu*, Prosveta, Beograd, 1969.
- Ostrogorsky, G., „The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order", *The Slavonic and East European Review*, t. XXV, 1956, pp. 1–14.
- Ostrom, Elinor, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions of Collective Action*, Cambridge University Press, 1991.
- O Tuathail, Gearoid, Dalby, Simon, Routledge, Paul, Ur., *Uvod u geopolitiku*, Politička kultura, Zagreb, 2007.
- Palma, Giuseppe Di, „Preobražaj Istočne Evrope", *Pregled ambasade SAD u Beogradu*, br. 257/92, 1992.
- Parsons, Talcott, *Order and Community in the International Social System*, The Free Press, New York, 1961.

- Parsons, Talcott, *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York, 1967.
- Paul, T. V., Wirtz, James J., Fortmann, Michel, Eds., *Balance of Power – Theory and Practice in the 21st Century*, Stanford University Press, Stanford, Ca, 2004.
- *Peace on Earth*, UNESCO, France, 1980.
- Pavlović, Vukašin, *Država i društvo*, Čigoja štampa, Beograd, 2012.
- Petković, Milan V., *Sila i moć u međunarodnim odnosima*, KALEKOM, Beograd, 1997.
- Petković, Ranko, „Nepoznanice novog svetskog poretka", Vojno delo br. 4–5, Beograd, 1991.
- Petković, Ranko, *Jugoslavija i svet u postbipolarnoj eri*, udruženi izdavači, Beograd, 1998.
- Pfaltzgraff/Dougherty, *Contending theories of International Relations*, Harper/Row Publishers, New York, 1981.
- Pirec/Jakšić, *Svetski kapitalistički sistem*, Ekonomika, Beograd, 1987.
- Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Platon, *Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, BIGZ, Beograd, 1985.
- Plattner, Marc F., „Demokratski trenutak", *Pregled ambasade SAD u Beogradu*, br. 260, 1992/1993.
- Polibije, *Istorije I, II*, Matica Srpska, Novi Sad, 1988.
- Popović, otac Justin, *Humanistički ekumenizam*, LOGOS, 4/94, Beograd, 1994.
- Pulakos, Dimitri, *Novi poredak*, časopis Evrobalkan, Beograd, 1994.
- Rachman, Gideon, *Zero Sum World – Power and Politics after the Crash*, Atlantic Books, New York, 2010.
- Radica, Bogdan, *Agonija Evrope*, SKC, Beograd, 1995.
- Račić, Obrad, „40 godina UN", *Međunarodni problemi*, IMPP, Beograd, 1985.
- Račić, Obrad, *Ujedinjene Nacije između moći i prava*, Službeni glasnik, Beograd, 2010.
- Rakočević, Živojin, „Anglo-američko projektovanje „sveta nacija", *Vojno Delo*, br. 4–5, Beograd, 1992, str. 11–54.
- Ramone, Ignacio, *Geopolitika haosa*, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1998.
- *Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika*, Matica Srpska, Novi Sad, 1971.
- Reling, B. V. A., *International Law in an Expanded World*, Djambatan, Amsterdam, 1960.
- Reus-Smit, Christian, Snidal, Duncan, Eds., *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford University Press, 2008.
- Richards, Diana, „A Chaotic Model of Power Concetration in the International System", *International Studies Quarterly*, volume 37, March, 1993, pp. 55–72.
- Ripsman, Norrin, M. and Paul, T. V., *Globalization and the National Security State*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Ristović, Milan D., *Nemački novi poredak i jugoistočna Evropa 1940/41 – 1944/1945*, Vojnoizdavački i novinski centar, Beograd, 1991.
- Roman, Viorel, *Imperija i limes*, Ekonomika 10–12/94, Beograd, 1994.
- Rose, Arnold M., *The Power Structure*, Oxford University Press, 1967.
- Rosecrance, Richard N., *Action and Reaction in World Politics*, Little Brown, Boston, 1963.
- Rosecrance, Richard N., „Bipolarity, Multipolarity and the Future", *Journal of Conflict Resolution*, Volume X, No. 3, 1966, pp. 314–327.
- Rosecrance, Richard, „A New Concert of Powers", *Foreign Affairs*, Spring, 1992, pp. 64–82.

- Rosenau, James N, *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Princeton University Press, 1990.
- Rubenstein/Crocker, „Challenging Huntington", *Foreign Policy*, Autumn 1994, pp. 113–128.
- Russell, Bertrand, *Mudrost Zapada*, Mladost, Zagreb, 1977.
- Russell, Bertrand, *Power – A New Social Analysis*, New York, 1938.
- Russett, Bruce, „The UN in a New World Order", *Foreign Affairs*, Spring 1991, pp. 69–83.
- Ruso, Ž. Ž., *Društveni ugovor*, Beograd, 1949.
- Seneka, Lucije Anej, *Pisma prijatelju*, Matica Srpska, Novi Sad, 1987.
- Schlesinger, James, „Leadership in the New World Order", *Foreign Policy*, Winter 1991/92, pp. 6–12.
- Schwarzenberger, Georg, *The Dynamics of International Law*, Professional Books Limited, GB, 1976.
- Schwarzenberger, Georg, *Power Politics*, 3ed. Stevens, London, 1964.
- Schweller, Randall L., „Tripolarity and the Second World War", Vol. 37, No. 1, *International Studies Quarterly*, March, 1993, pp. 73–103.
- Simić, Dragan R., *Pozitivan mir*, Akademia Nova, Beograd, 1993.
- Simić, Dragan R., *Nauka o bezbednosti – savremeni pristupi bezbednosti*, Službeni list SRJ, Fakultet političkih nauka, Beograd, 2002.
- Simić, Dragan, R., *Svetska politika*, Čigoja štampa, Fakultet političkih nauka, Beograd, 2009.
- Simić, Dragan, R., „Mreža globalne bezbednosti na početku 21. veka", u: Dragan R. Simić, Ur., *Integracija Zapadnog Balkana u mrežu globalne bezbednosti*, Udruženje za studije SAD u Srbiji, Čigoja štampa, Beograd, 2011, str. 87–112.
- Simić, Dragan, R., „Od Sputnjika do Lenova: šest talasa američkog deklinizma posle Drugog svetskog rata", (zajedno sa mr Draganom Živojinovićem), u: *GODIŠNJAK 2010*, Godina IV, Broj 4, str. 269–295.
- Simić, Dragan, R., „Da li je opadanje neminovno? – Nekoliko argumenata protiv" (zajedno sa mr Draganom Živojinovićem), *Srpska politička misao*, Godina XVIII vol. 32, Broj 2, 2011, str. 169–190.
- Singer and Small, *Alliance Aggregation and the Onset of War*, Free Press, New York, 1968.
- Sladaček, Michal, *Istorija filozofije: mogućnosti i interpertacije*, Filozofija i društvo VII, Beograd, 1995.
- Slater, David, *Contesting occidental visions of the global: the geopolitics of theory and North-South Relations*, Beyond Law, ILSA, Bogota, 1994.
- Solovjov, Vladimir, *Predavanja o bogočovečanstvu*, Logos, Beograd, 1996.
- Sorokin, Pitirim, *Social and Cultural Dynamics*, Bedminster Press, New York, 1962.
- *Srbija i Evropa*, zbornik: priredio Miloš Knežević, DKSG, Beograd, 1996.
- Stanovčić, Vojislav, *Moć i legitimnost*, Službeni glasnik, Beograd, 2006.
- Stanovčić, Vojislav, *Politička teorija*, Tom I, Službeni glasnik, Beograd, 2008.
- Svitak, Ivan, *Glavom kroz zid*, Mladost, Beograd, 1987.
- Sun Tzu, *The Art of War*, New York, Oxford University Press, 1963.
- Šarkić, Srđan, *Pravne i političke ideje u istočnom rimskom carstvu*, Naučna knjiga, Beograd, 1984.
- Špengler, Osvald, *Propast Zapada*, Geca Kon, Beograd, 1936.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, Rad, Beograd, 1988.
- Tadić, Ljubomir, *Poredak i sloboda*, Kultura, Beograd, 1967.
- Tadić, Ljubomir, *Nauka o politici*, BIGZ, Beograd, 1996.
- Tadić, Ljubomir, „Pax Americana", *Književne Novine* br. 921–922, Beograd, 1996.

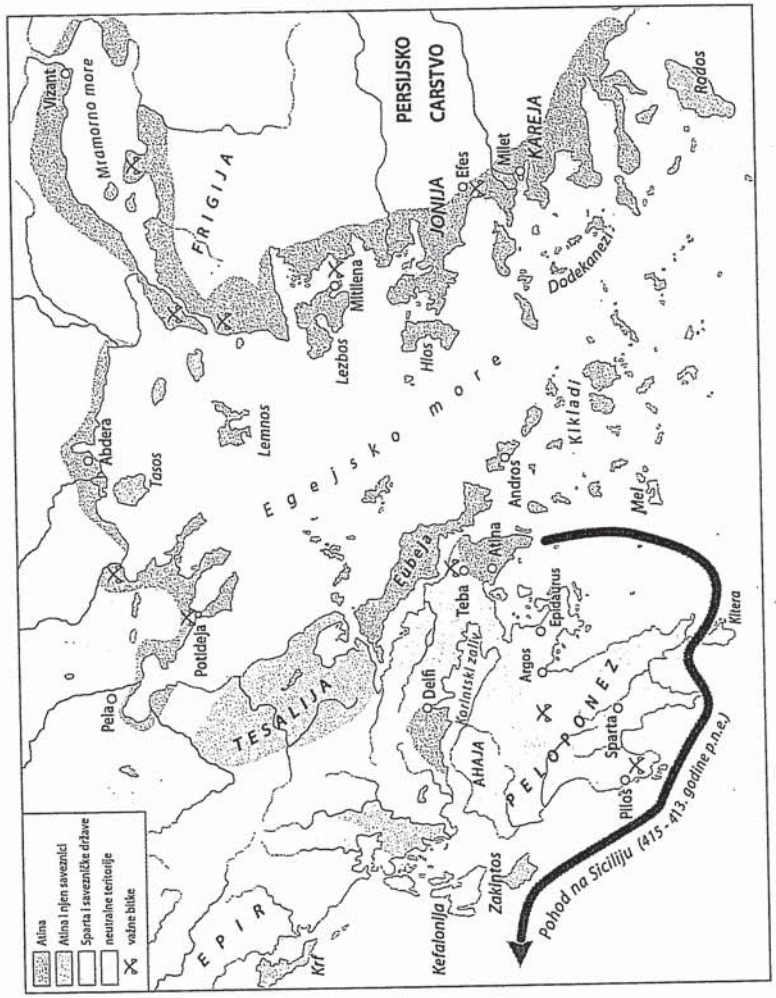
- Takeshi, Ishida, „Beyond the Traditional Concept of Peace in Different Cultures", *Journal of Peace Research*, June 1969, pp. 133–145.
- Taleb, Nasim, Nikolas, *Crni labud – uticaj krajnje neverovatnih zbivanja*, Heliks, Smederevo, 2011.
- Tartalja, Smilja, *Skriveni krug*, Velika edicija Ideja, Beograd, 1976.
- Thucydides, *History of the Peloponesian War*, Penguin, New York, 1972.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*, Oxford University Press, New York / London, 1957. (Abridgements of Volumes VII–X)
- Vladika Nikolaj, *Duša Srbije*, Istočnik, Nevkoš, Oktoih, Novi Sad, Podgorica, 1995.
- Vraneš, Mirko, *Novi svetski poredak kuda i čemu*, NB-Vuk Karadžić, Novi Beograd, 1994.
- Vukadinović, Čehulić, Lidija, *Euroatlantizam i suvremeni međunarodni odnosi*, CID, Podgorica, Politička kultura, Zagreb, 2010.
- Vukadinović, Čehulić, Lidija, Vukadinović, Radovan, *Politika europskih integracija*, Ljevak, Zagreb, 2011.
- Vukadinović, Radovan, *Međunarodni odnosi od Hladnog rata do globalnog poretka*, Agencija za komercijalnu delatnost, Beograd, 2001.
- Vukadinović, Radovan, *Nuklearne strategije i međunarodni odnosi*, Politička kultura, Zagreb, 2006.
- Vukadinović, Radovan, *Teorije vanjske politike*, Politička kultura, Zagreb, 2005.
- Vukadinović, Radovan, *Politika i diplomacija*, Politička kultura, Zagreb, 2004.
- Vukadinović, Radovan, *Međunarodni politički odnosi*, CID, Podgorica, 2009.
- Vukčević, Dragan, K., *Sociološka misao u Rusiji – iskustvo XX vijeka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1994.
- Vukčević, Dragan, K., *Iza normi: sociološki i pravni eseji*, CID, Podgorica, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, „An Agenda for the World-System Analysis", in: *Contending Approaches to World System Analysis*, Beverly Hills, SAGE, 1983.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System as a Civilization*, Bielefeld, 1984.
- Wallop, Senator Malcolm, „America needs A Post-Containment Doctrine", *ORBIS*, Spring 1993, pp. 187–203.
- Walt, Stephen M., *Taming American Power – The Global Response to U. S. Primacy*, W. W. Norton, New York, 2005.
- Webber, Max, *Privreda i društvo*, Prosveta, Beograd, 1976.
- Wight, Martin, *Systems of States*, Leicester University Press, London, 1977.
- Wohlforth, William. C., "The Stability of Unipolar World", *International Security*, Vol. 24, No. 1, Summer 1999, pp. 5–41.
- Wohlforth, William, C., "Hard Times for Soft Balancing", *International Security* Volume 30, Number 1, Summer 2005, pp. 72–108.
- Wohlforth, William, C., "American Primacy in the Perspective", *Foreign Affairs*, July/August 2002, pp. 20–33.
- Wohlforth, William, „Unipolar Stability – The Rules of Power Analysis", *Harvard International Review*, Spring 2007, pp. 44–48.
- Zakaria, Fareed, May/June 2008. "The Future of American Power", *Foreign Affairs*, pp. 18–43.
- Zakarija, Farid, *Postamerički svet*, Heliks, Smederevo, 2009.



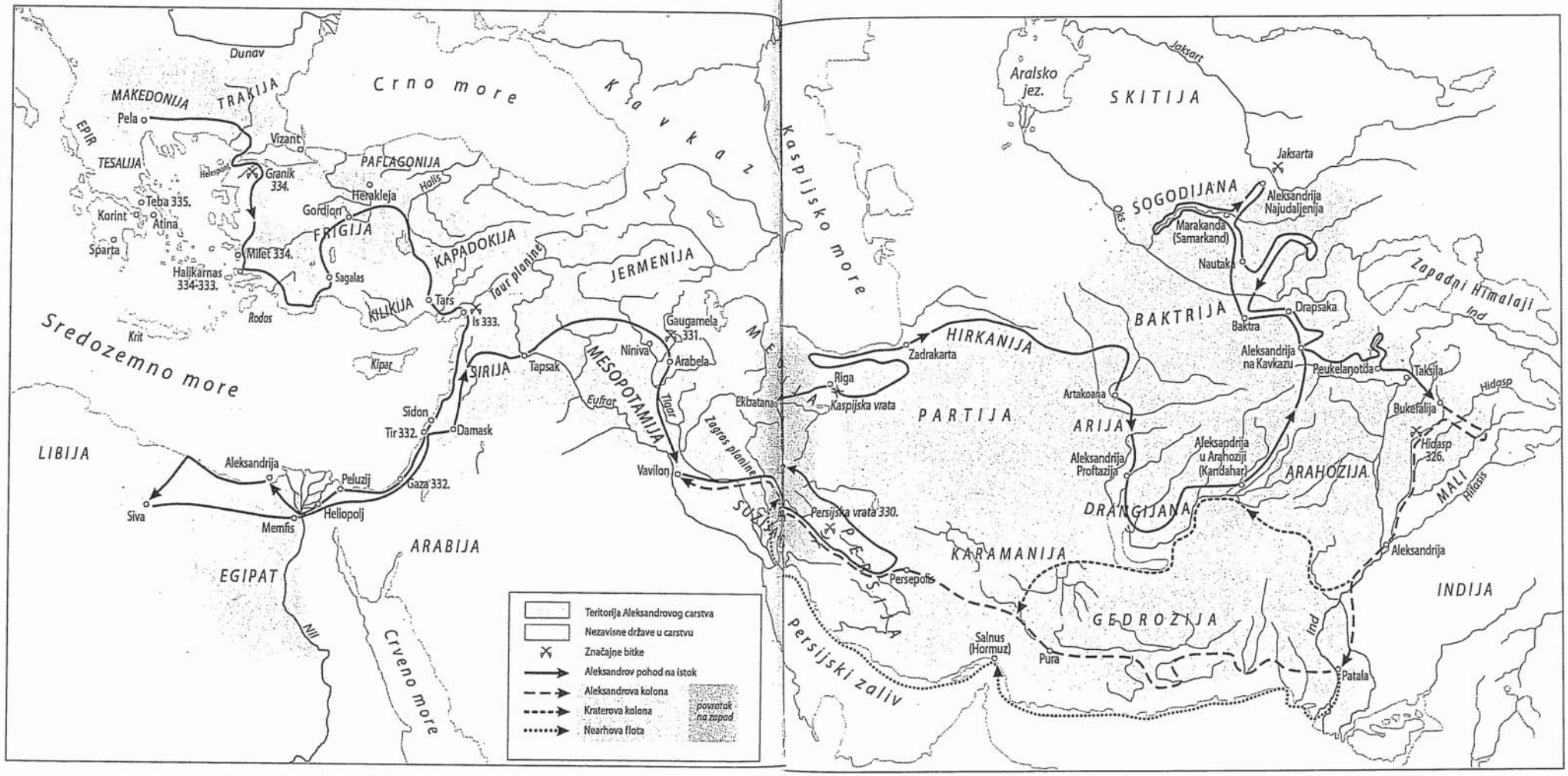
OD „DOBA ZARAĆENIH DRŽAVA U KINI" DO „DOBA BIPOLARNOSTI" I HLADNOG RATA

(mape uz poglavlja „Religijsko-filozofska određenja poretka" i „Naučno-teorijska određenja poretka")

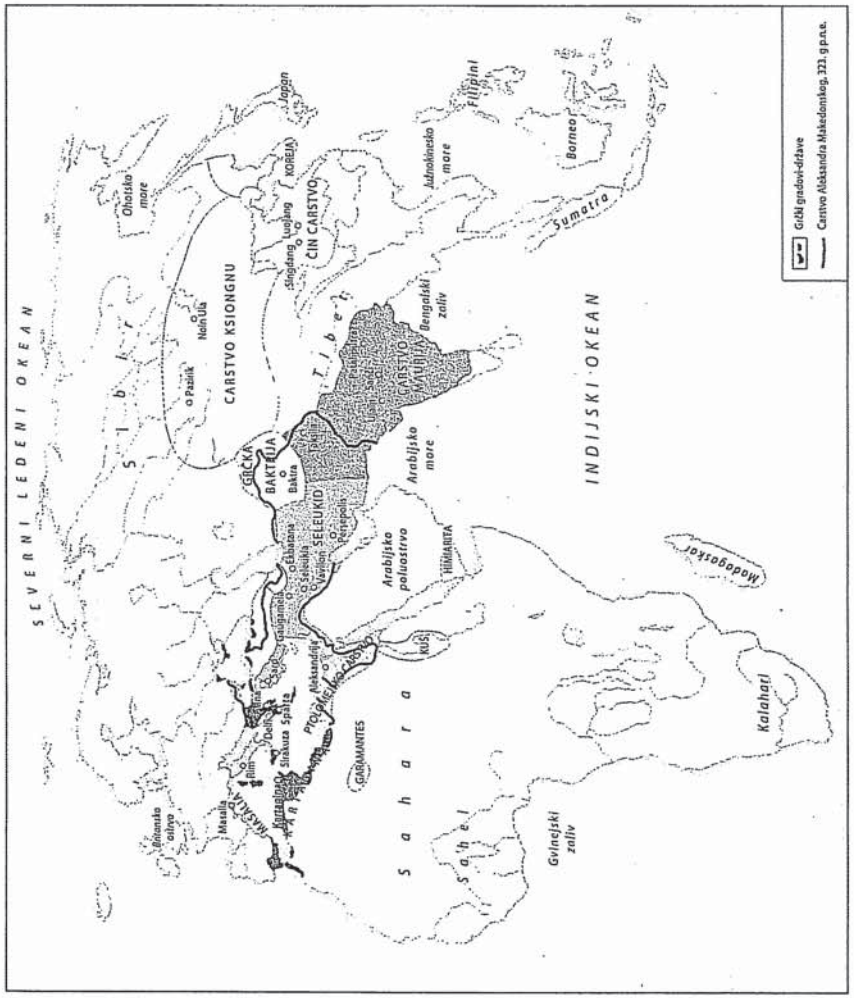
Doba zaraćenih država i ujedinjenje Kine 480 – 221. godine p. n. e.



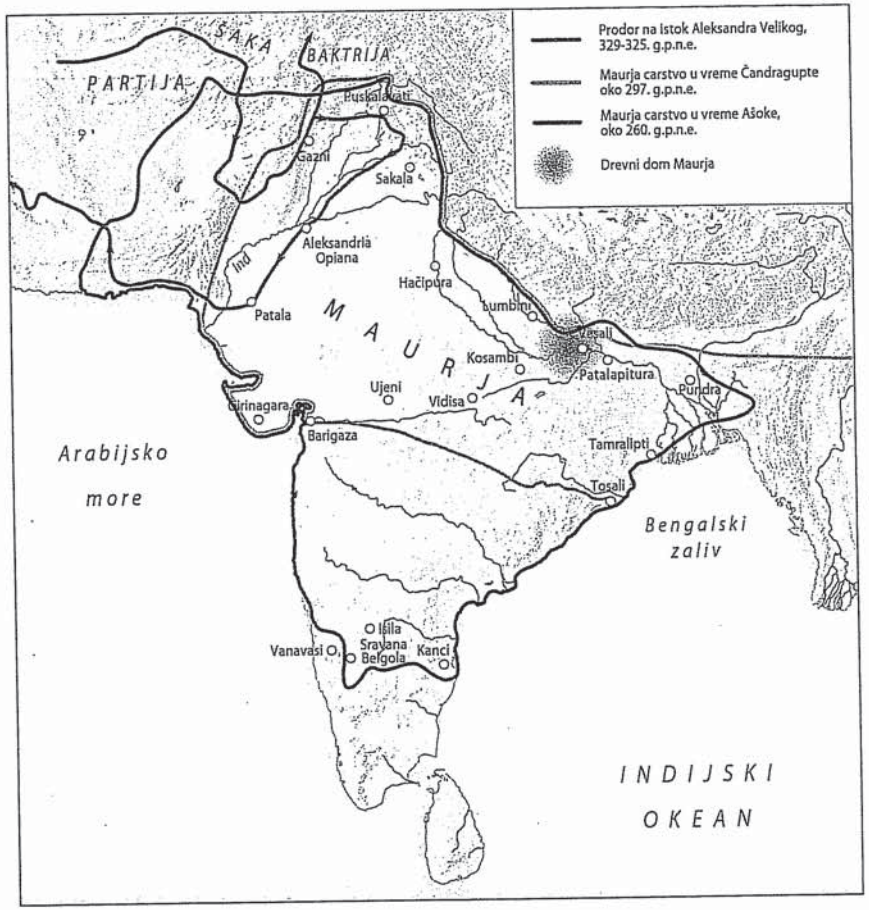
Peloponeski rat 431 – 404. godine p. n. e.



Imperija Aleksandra Velikog

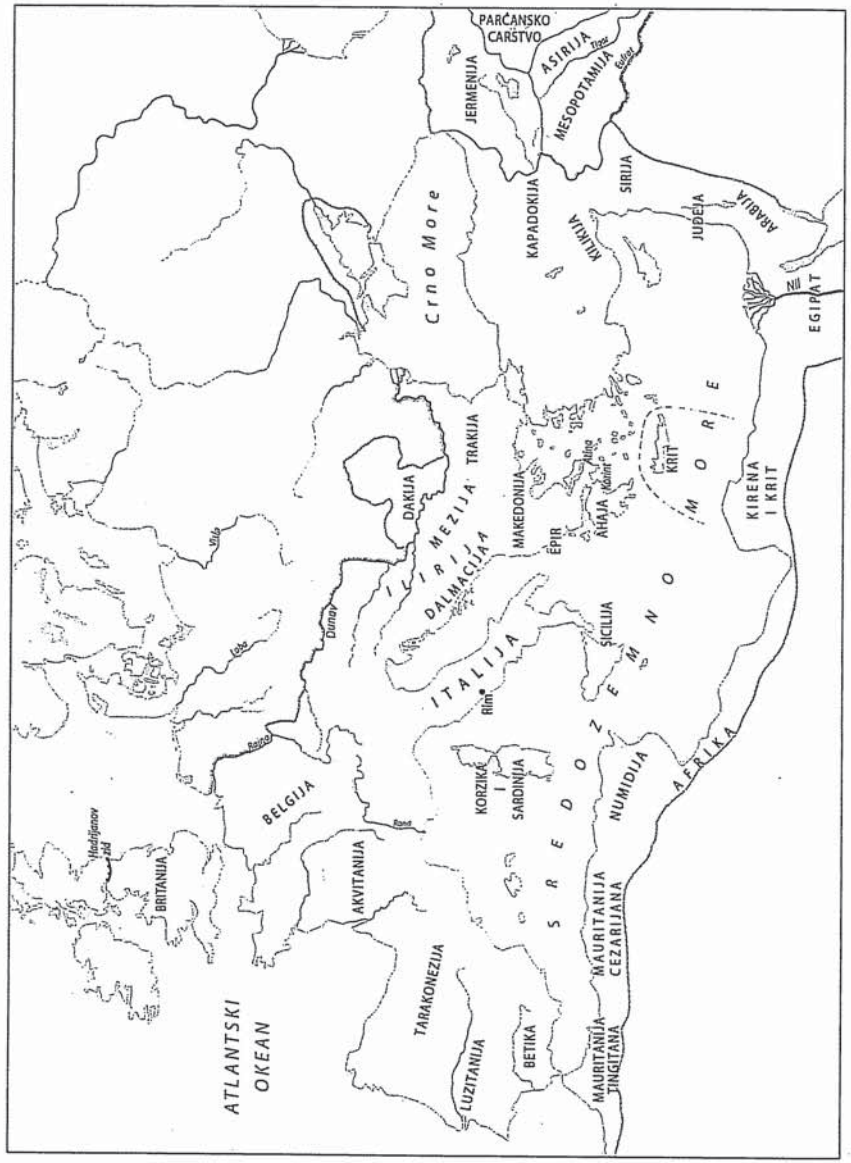


Svet 250. godine p. n. e.



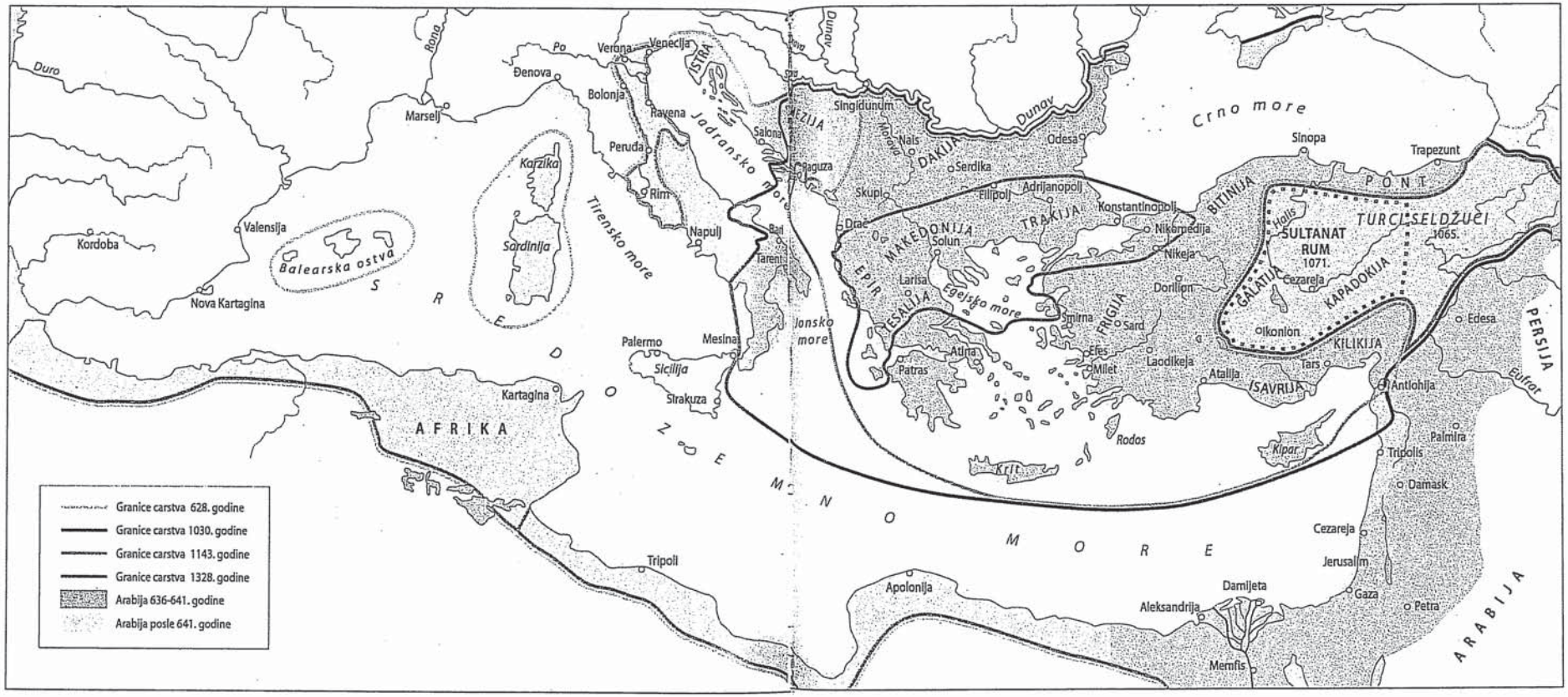
Stvaranje carstva Maurja

Rimska imperija od 31. godine p. n. e. do 250. godine



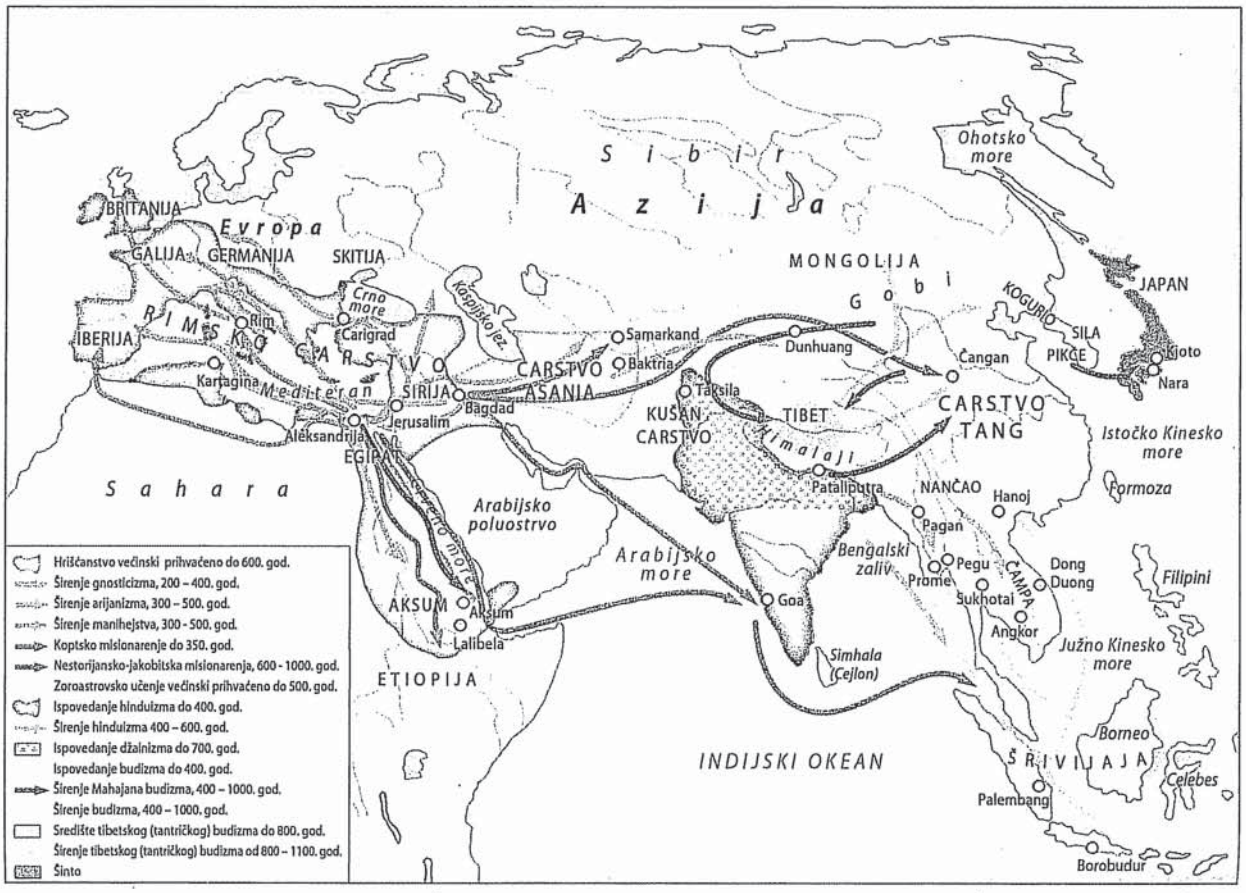
Rimska imperija za vreme cara Hadrijana

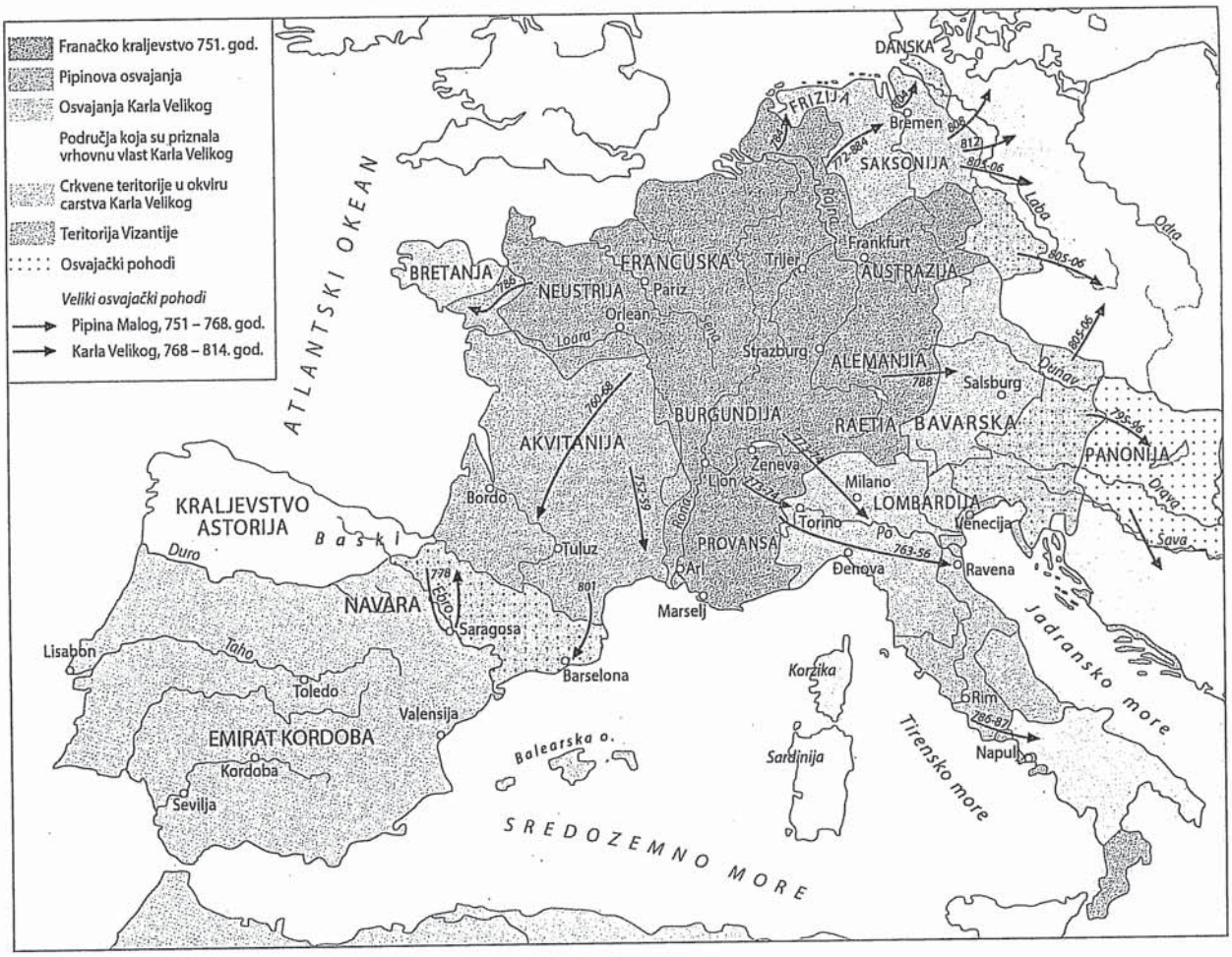
Prva carstva na Dalekom istoku 330 – 900. godine



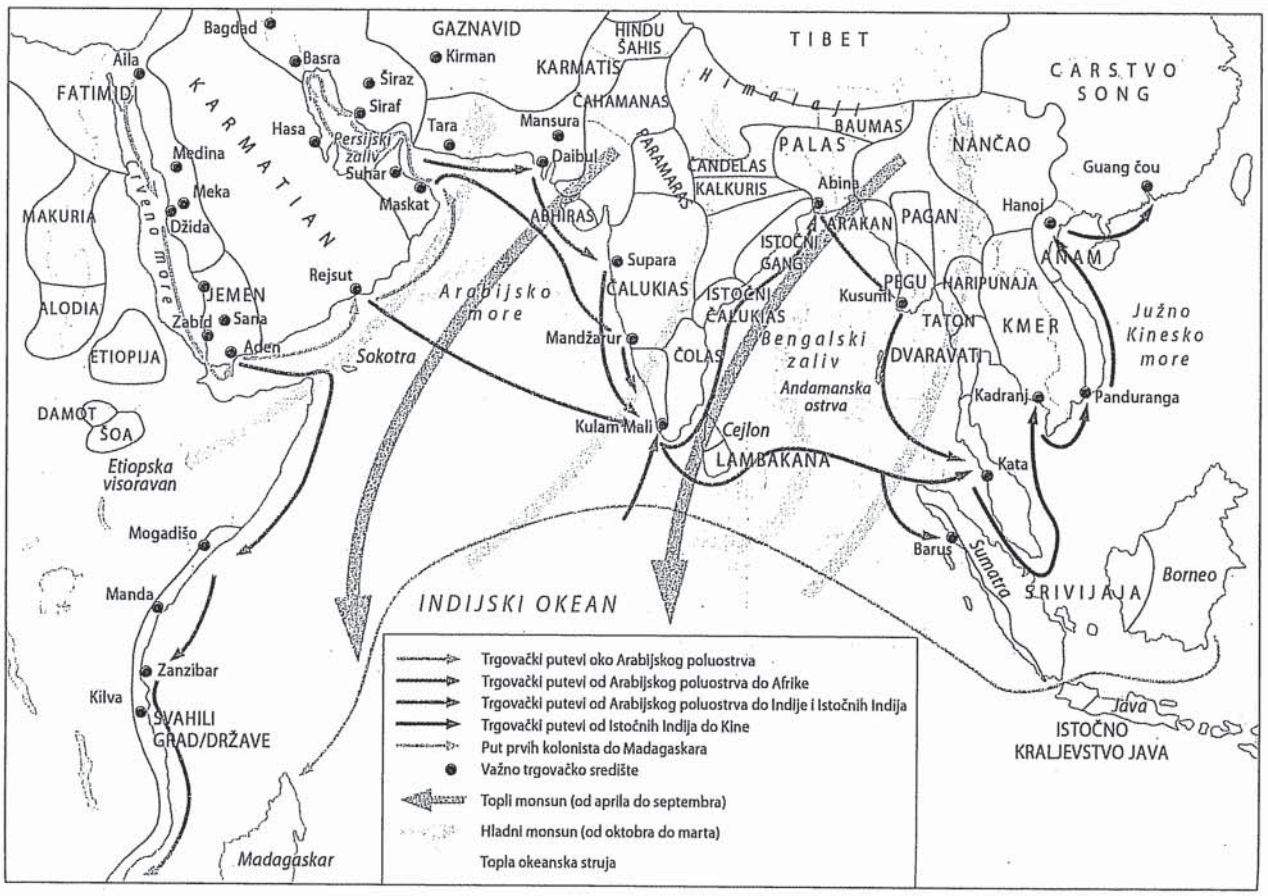
Sjaj i opadanje Vizantije

Širenje svetskih religija oko 400. godine

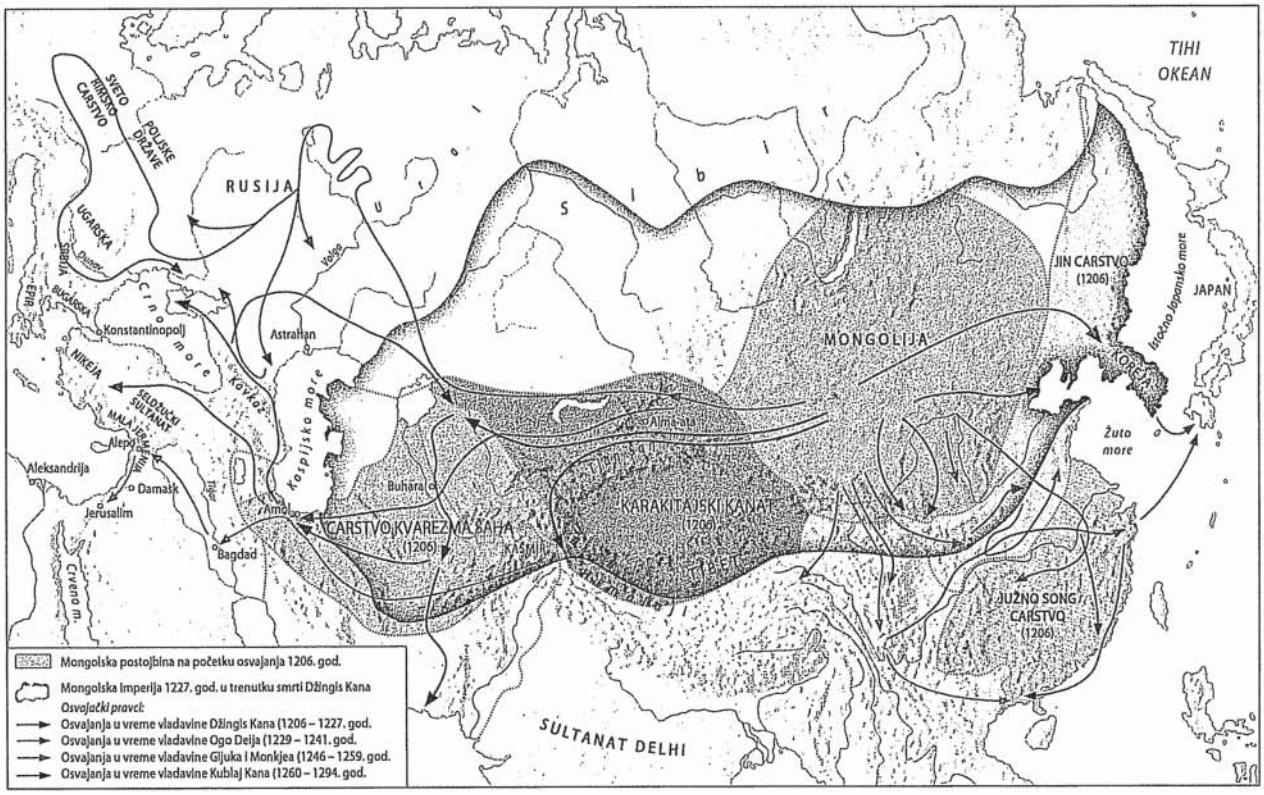




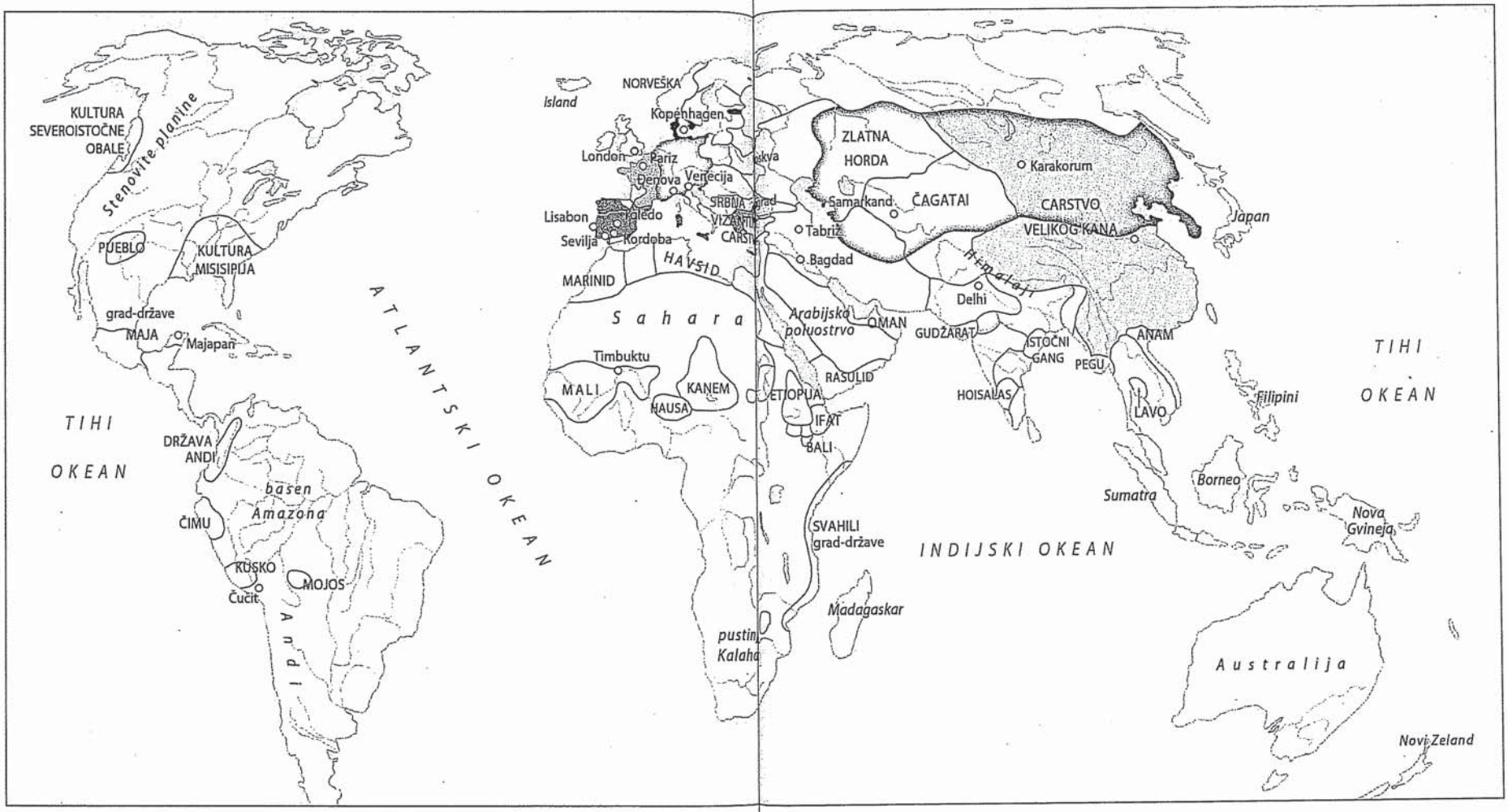
Carstvo Karla Velikog



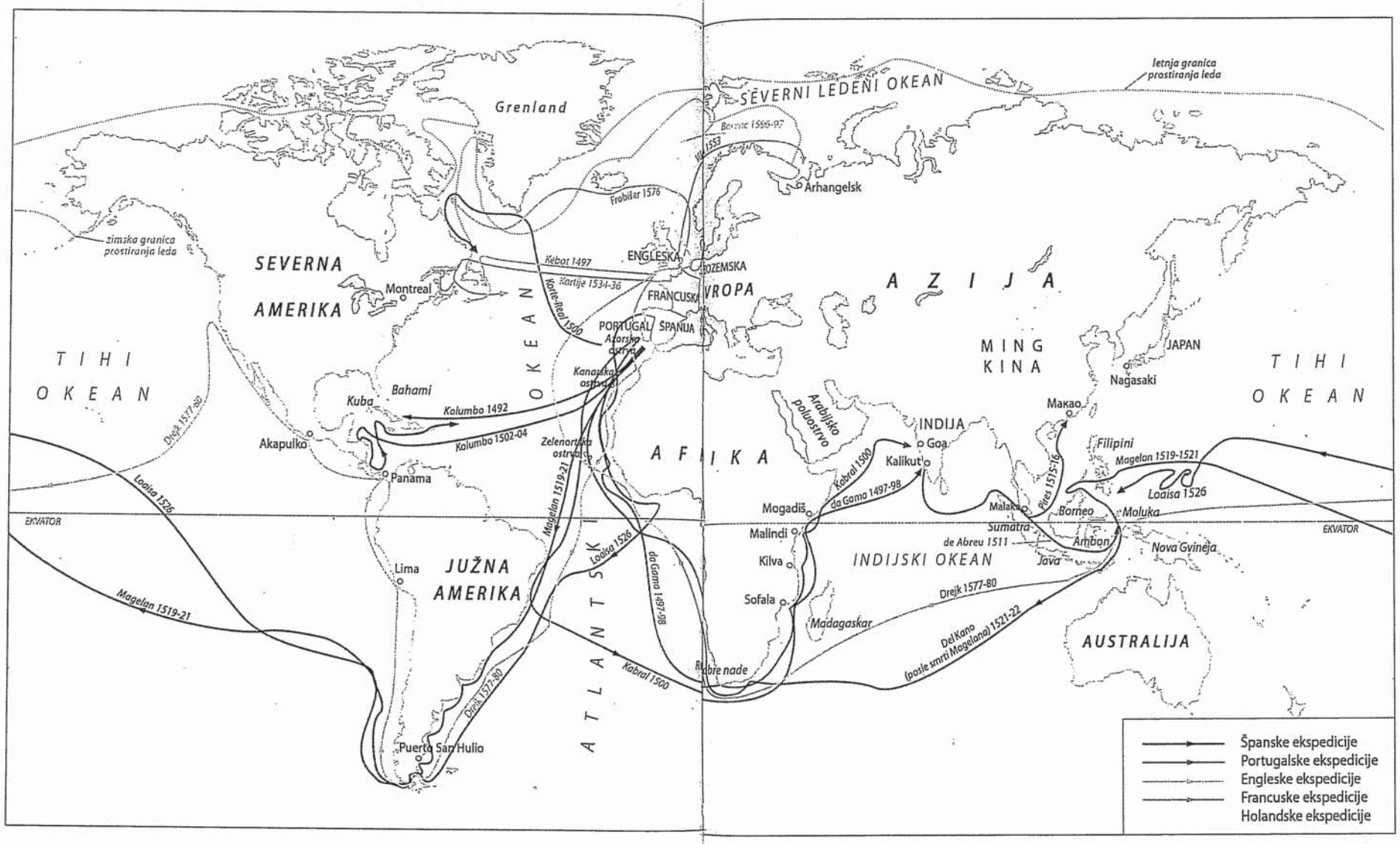
Trgovački putevi u Indijskom okeanu oko 1000. godine



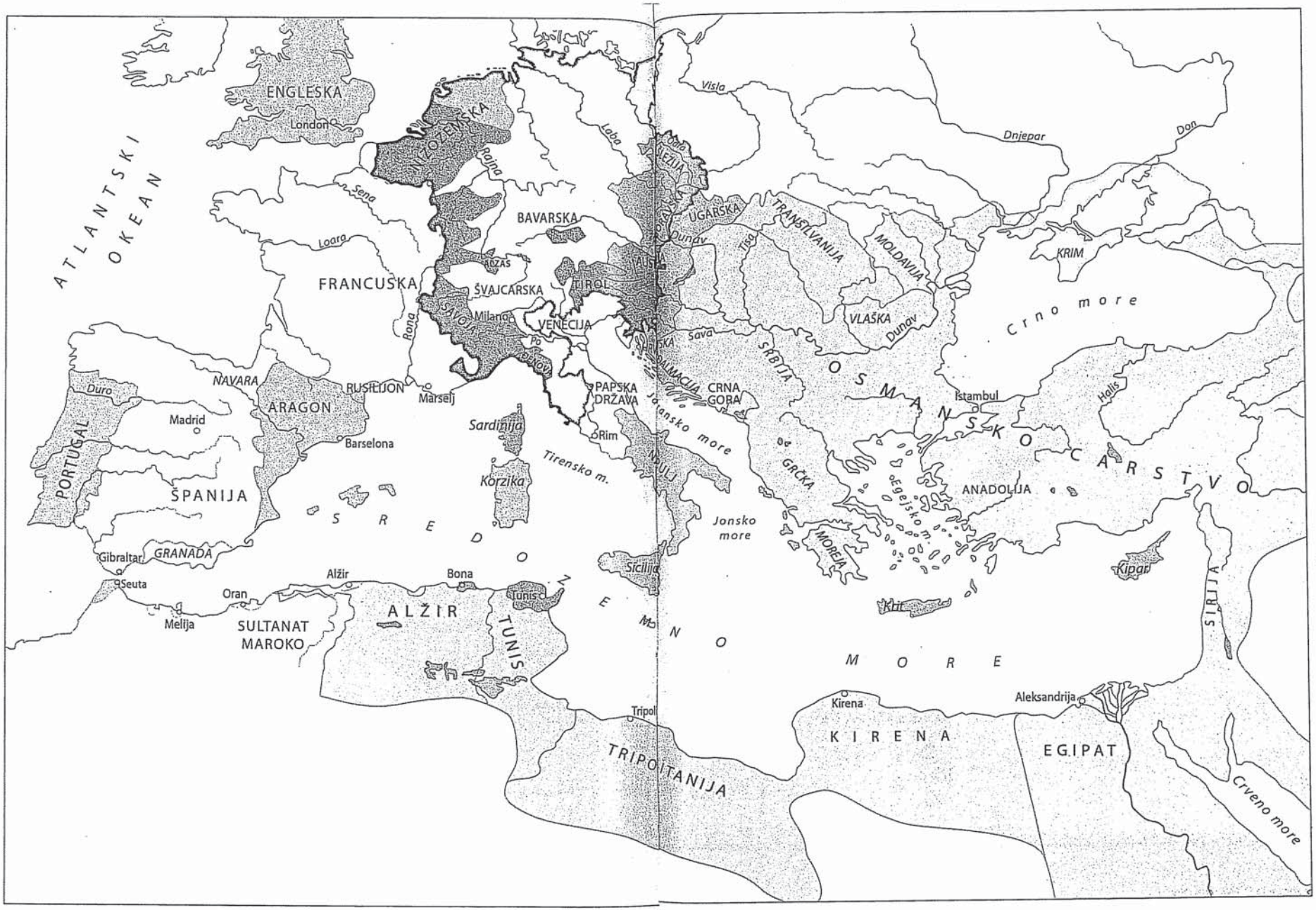
Mongolska osvajanja 1260 – 1294. godine



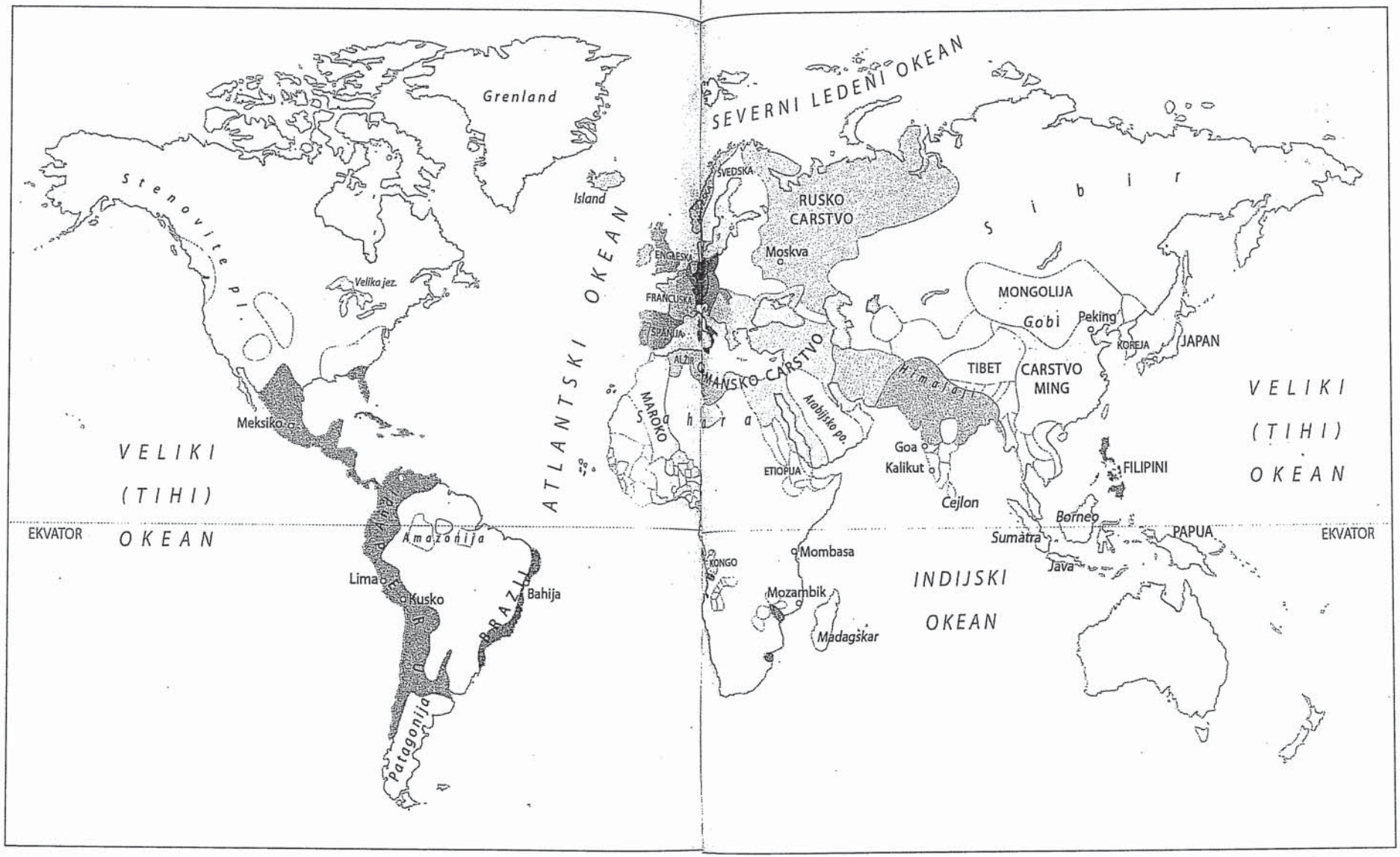
Svet 1300. godine



Velika geografska otkrića

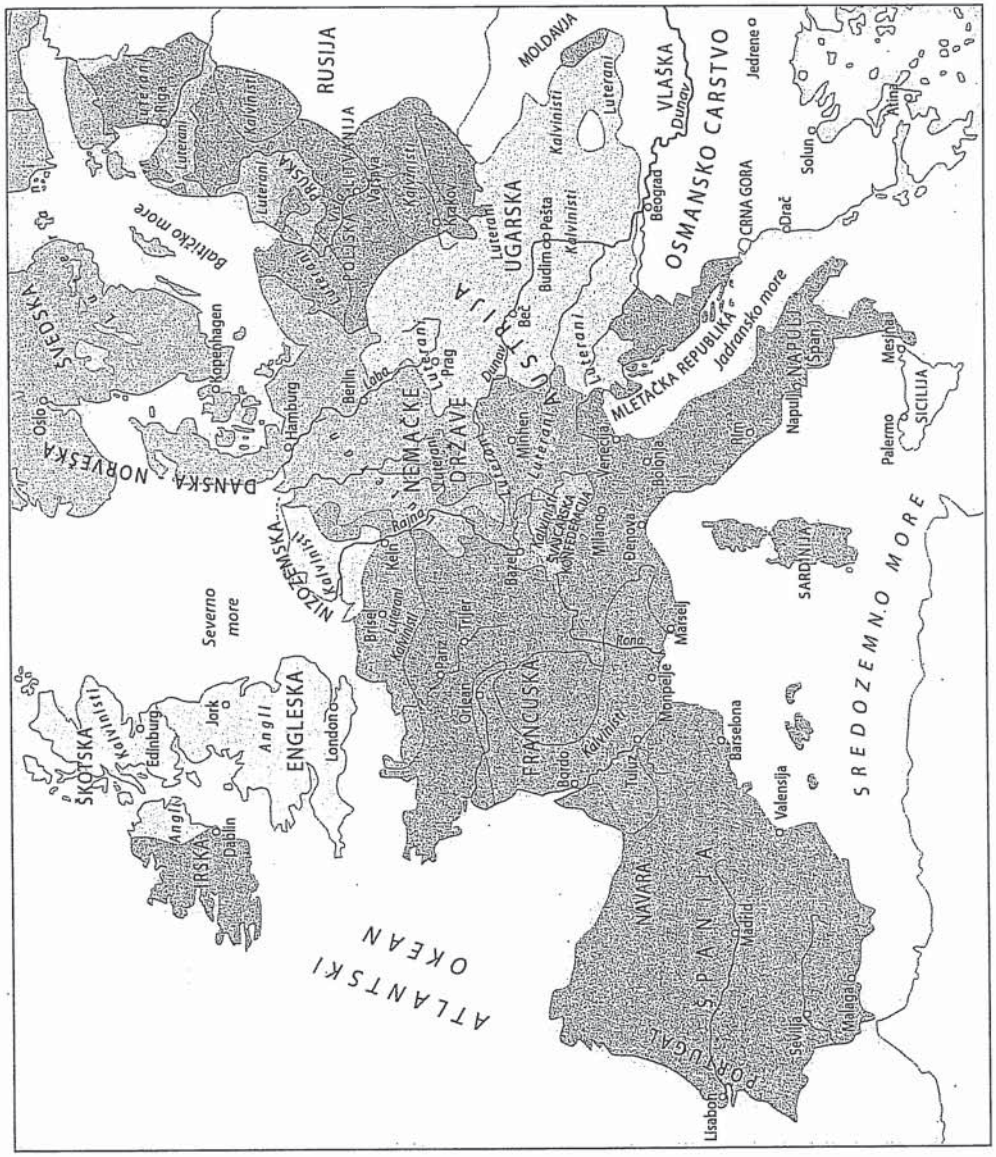


Borba za prevlast u 16. veku



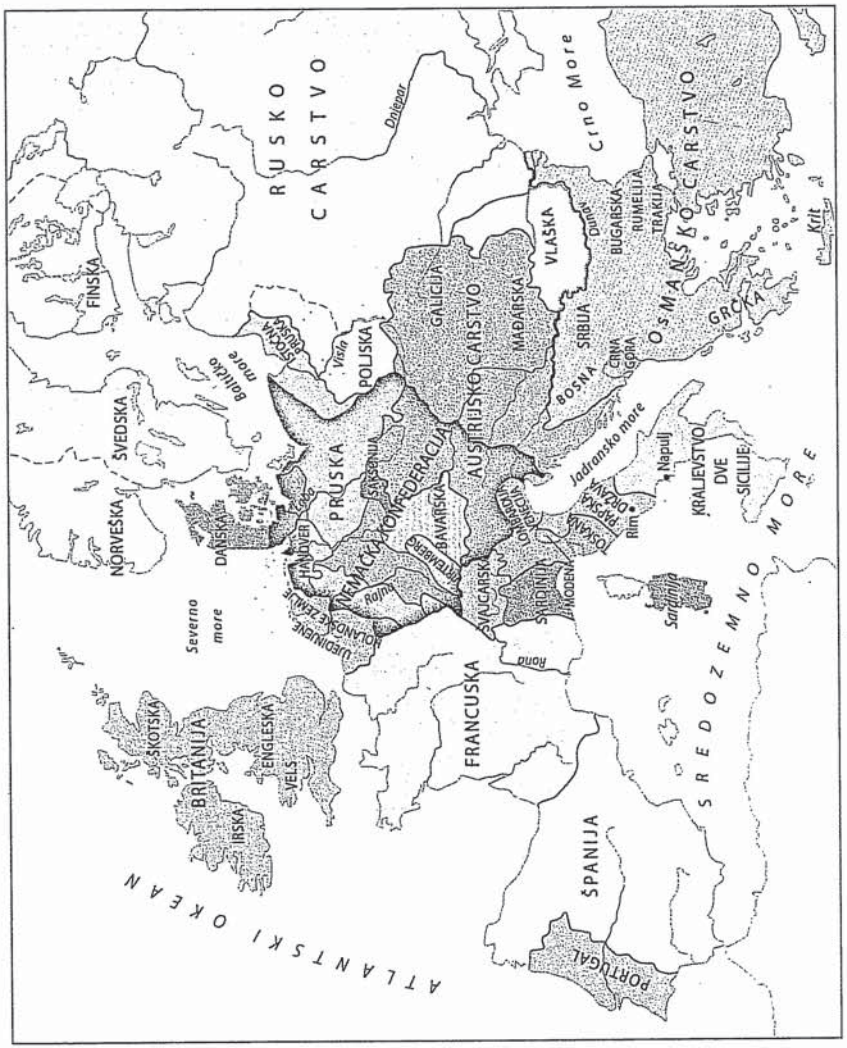
Svet oko 1600. godine

Apeninsko poluostrvo u 15. i 16. veku

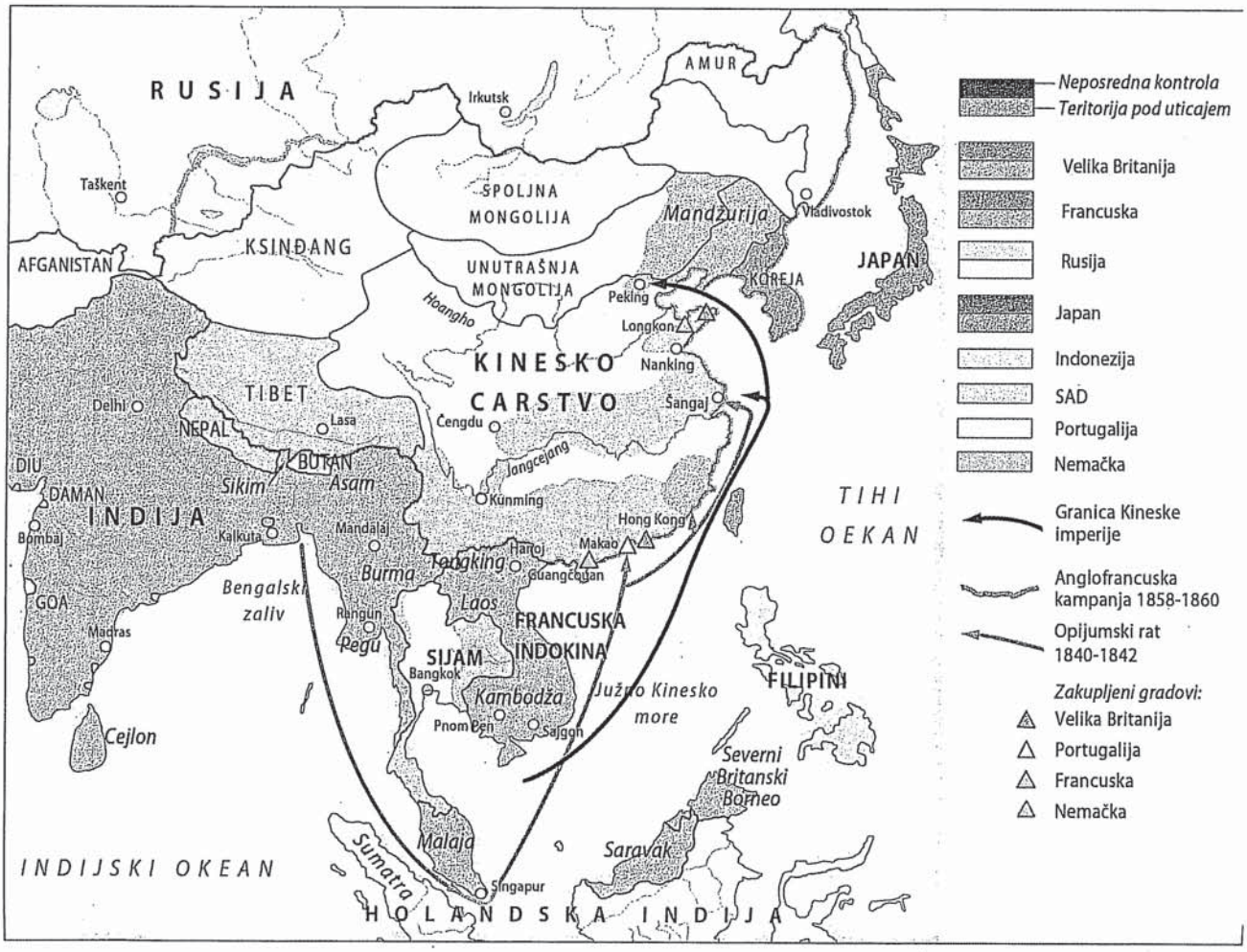


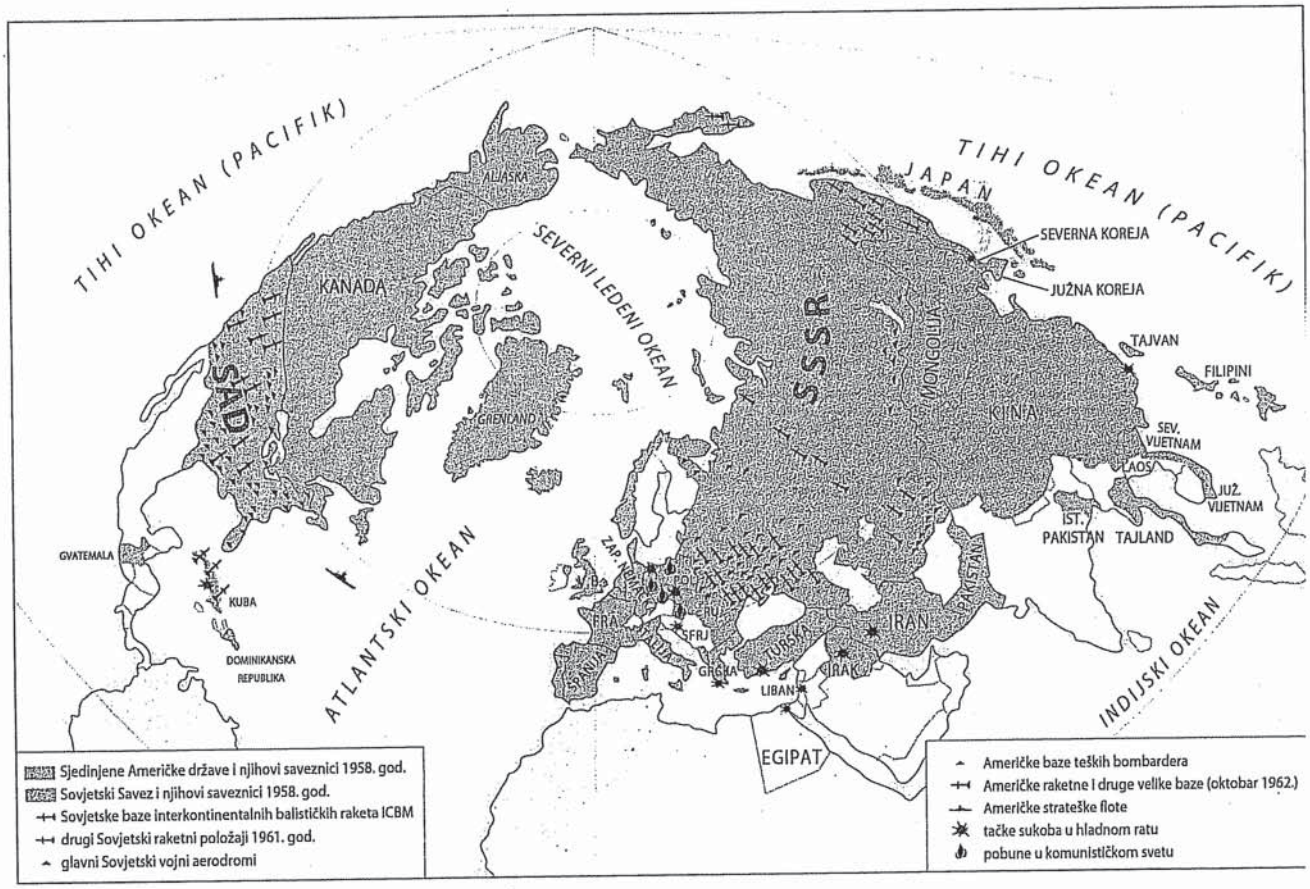
Verska karta Evrope 1590. godine

Sveto Rimsko carstvo posle Vestfalskog mira 1648. godine



Evropa posle Bečkog kongresa 1815 – 1852. godine


RUSIJA
Irkutsk
AMUR
Taškent
SPOLJNA MONGOLIJA
Mandžurija
Vladivostok
AFGANISTAN
KSINĐANG
UNUTRAŠNJA MONGOLIJA
JAPAN
KOREJA
Peking
Hoangho
Longkon
Nanking
KINESKO CARSTVO
Sangaj
Delhi
TIBET
NEPAL
Lasa
Čengdu
DIU
DAMAN
BUTAN
Sikim
Asam
Jangcejang
INDIJA
Kunming
TIHI OEKAN
Bombaj
Kalkuta
Mandalaj
Hong Kong
Makao
Hanoj
Tongking
Burma
Guangčogan
Bengalski zaliv
GOA
Laos
Rangun
FRANCUSKA INDOKINA
Madras
Pegu
SIJAM
Bangkok
Kambodža
Južno Kinesko more
FILIPINI
Pnom Peň
Sajgon
Cejlon
Severni Britanski Borneo
Malaja
Saravak
INDIJSKI OKEAN
Sumatra
Singapur
HOLANDSKA INDIJA
Neposredna kontrola
Teritorija pod uticajem
Velika Britanija
Francuska
Rusija
Japan
Indonezija
SAD
Portugalija
Nemačka
Granica Kineske imperije
Anglofrancuska kampanja 1858-1860
Opijumski rat 1840-1842
Zakupljeni gradovi:
Velika Britanija
Portugalija
Francuska
Nemačka


TIHI OKEAN (PACIFIK)
ALJASKA
KANADA
SEVERNI LEDENI OKEAN
GRENLAND
SAD
SSSR
MONGOLIJA
KINA
JAPAN
SEVERNA KOREJA
JUŽNA KOREJA
TAJVAN
FILIPINI
SEV. VIJETNAM
LAOS
JUŽ. VIJETNAM
IST. PAKISTAN
TAJLAND
GVATEMALA
KUBA
DOMINIKANSKA REPUBLIKA
ATLANTSKI OKEAN
ZAP. PAKISTAN
IRAN
FRA
FRJ
GRČKA
LIBAN
IRAK
EGIPAT
INDIJSKI OKEAN
Sjedinjene Američke države i njihovi saveznici 1958. god.
Sovjetski Savez i njihovi saveznici 1958. god.
Sovjetske baze interkontinentalnih balističkih raketa ICBM
drugi Sovjetski raketni položaji 1961. god.
glavni Sovjetski vojni aerodromi
Američke baze teških bombardera
Američke raketne i druge velike baze (oktobar 1962.)
Američke strateške flote
tačke sukoba u hladnom ratu
pobune u komunističkom svetu

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

327

СИМИЋ, Драган Р., 1961–

Rasprava o poretku / Dragan R. Simić. – Beograd : Zavod za udžbenike, 2012 (Beograd : Planeta print). – 381 str. : geogr. karte ; 22 cm

Autorova slika. – Tiraž 1.000. – Beleška o autoru : str. [383]. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Registar. – Bibliografija : str. 236–247.

ISBN 978-86-17-18020-9

a) Међународни односи

COBISS.SR-ID 192237324

© ZAVOD ZA UDŽBENIKE, Beograd, 2012.
Ovo delo ne sme se umnožavati, fotokopirati i na bilo koji drugi način reprodukovati, ni u celini ni u delovima, bez pismenog odobrenja izdavača.

Dr Dragan R. Simić (1961, Medveđa) je redovni profesor Univerziteta u Beogradu – Fakulteta političkih nauka. Predaje međunarodne odnose, nacionalnu i globalnu bezbednost, velike strategije i strateško mišljenje, geopolitiku, spoljnu i bezbednosnu politiku SAD i srpsko-američke odnose na matičnom i fakultetima u regionu i u inostranstvu. Pored drugih radova objavio je i sledeće knjige: Pozitivan mir (1993), Poredak sveta (1999), Nauka o bezbednosti (2002), Svetska politika (2009); sa engleskog je preveo studije Džozefa Naja, Kako razumevati međunarodne sukobe (2006), Džona Miršajmera, Tragedija politike velikih sila (zajedno sa D. Živojinovićem i M. Filimonovićem) (2009) i Roberta D. Šulcingera, Američka diplomatija od 1900 (zajedno sa D. Živojinovićem) (2011).

Osnivač je i direktor Centra za studije Sjedinjenih Američkih Država na FPN (2004) i šef regionalnih master studija SAD na Univerzitetu u Beogradu – Fakultetu političkih nauka.

Rasprava o poretku

Drugo izdanje, 2012. godine

Izdavač
Zavod za udžbenike
Beograd, Obilićev venac 5
www.zavod.co.rs

Likovni urednik
mr Tijana Rančić

Dizajn
Maja Simonović

Korice
mr Tijana Rančić

Karte
Milovan Milivojević

Lektor
Milica Rančić

Grafički urednik
Boris Popović

Korektori
Ružica Jovanović
Ružica Živanović

Priprema za štampu
Vojislav Nestorović

Obim: 24 štamparskih tabaka
Format: 16,5 × 22 cm

Rukopis predat u štampu jula 2012. godine
Štampanje završeno jula 2012. godine

Štampa „Planeta print", Beograd